مأزق الدولة

بين الإسلاميين والعلمانيين

شارك فيه

أنور أبو طه — برهان غليون
راشد الغنوشي — رضوان السيد
طارق البشري — معتز الخطيب
عبدالرحمن الحاج — سعد الدين العثماني
نصر عارف — هاني فحص

حرّره وقدم له
معتز الخطيب



مأزق الدولة

بين الإسلاميين والعلمانيين

هذا الكتاب يحاول تشخيص مأزق الدولة في عالمنا العربي وفكرنا الإسلامي من مواقع مختلفة، يجمعها الهمّ النقدي، ونُشدان الدولة التي تحقّق مصالح الأمة، وتحفظ حقوق مواطنيها، وإن اختلفت التصورات وتَفَرّقت السبل. فهو يقدّم مادةً نظرية مهمة ومتنوعة الاتجاهات، من شأنها أن تساعد في فهم الأساس النظريّ للجدل حول الدولة وأسباب الخلاف وأوجهه، كما أن قراءة الكتاب في ظل ما جرى توضح الهوّة التي تفصل بين النقاشات النظرية حول الدولة والتطبيق العملي لجهتي: الممارسة السياسية الفعلية وخطابها، وإمكانات التعامل وكيفياته مع جهاز الدولة القائم.

ويمكن للكتاب - على وَقْع ما جرى ويجري - أن يدفع قارئه إلى المراجعة النقدية لكلا التيارين الرئيسيين في هذا النقاش: الإسلامي والعلمانيّ.

لكن سيظلّ النقاش حول الدولة وشكلها وطبيعتها ومشكلاتها في الأزمنة الحديثة أحدَ المآزق الكبرى التي تشغلنا على اختلاف توجهاتنا؛ لأن الدولة لم تَقُم حقيقةً لا بالمعنى التاريخي الذي شهدته تجربتنا الإسلامية التاريخية قبل نشوء الدولة الحديثة، ولا بالمعنى الحديث للدولة الذي عرفته أوروبا، وبين هذا وذاك نحن نعيش في أنظمة سلطوية تأبى أن تغادرنا إلا بموتنا أو قهرنا أو بنشر الدمار والخراب في عالمنا، وقد فَعَلت فيها الهُجنةُ أفاعيلها، فهي قد أخذت أشكال الدولة الحديثة وهياكلها، وبعض مضامين الدولة التاريخية وواجباتها، من دون أن تؤدي حقوق هذه ولا تلك!



الثمن: ٧ دولارات
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-431-794-5



مأزق الدولة

بين الإسلاميين والعلمانيين

مأزِق الدولة

بين الإسلاميين والعلمانيين

شارك فيه

أنور أبو طه	برهان غليون
راشد الغنوشي	رضوان السيد
سعد الدين العثماني	طارق البشري
عبد الرحمن الحاج	معتز الخطيب
نصر عارف	هاني فحص

حرّره وقدّم له

معتز الخطيب



جسور للترجمة والنشر

الفهرسة أثناء النشر - إعداد جسور للترجمة والنشر

مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين/ شارك فيه أنور أبو طه [وآخ.]؛
حرّره وقدم له معتز الخطيب.
٢٤٠ص.
ISBN 978-614-431-794-5
١. الإسلام والسياسة ٢. العلمانية.
أ. أبو طه، أنور (مشارك). ب. الخطيب، معتز (محرّر ومقدم).
320

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر جسور للترجمة والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

جسور للترجمة والنشر

لبنان - بيروت
josour.pub@gmail.com

المحتويات

مقدمة الطبعة الجديدة

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن مكتبة مدبولي سنة (٢٠١٠)، والآن أقدّم للطبعة الجديدة منه سنة (٢٠١٦)، ويَفصل ما بين التاريخين أحداثٌ وأهوالٌ تتصل بموضوع الكتاب، كنت قد دفعتُ به إلى المطبعة في المرة الأولى تحت ضغط الصديق العزيز حسام تمام الذي تولى أمره ولم أكن على قناعةٍ تامة بفكرة طبعه في ذلك الحين، أما الآن وقد رحل حسام تمام إلى دار البقاء بصورة مفاجئة ومفجعة ـ نسأل الله له المغفرة والرحمة ـ فأجد في إعادة طبع الكتاب بعضَ الوفاء لرغبةٍ بدأها وأبداها، كما أن الاهتمام الذي لقيَه الكتاب والتطورات التي وقعت بُعَيد صدوره أثبتت أهمية طبعه كما أثبتت راهنيته. فقبل الثوران العربي كان النقاش والجدل حول الدولة يقع خارج حدود السلطة الفعلية للأنظمة وعلى هوامشها، وكان نقاشاً نظرياً حول فكرة الدولة، ولكنه تَحَول مع الثورات العربية إلى صراعٍ على الدولة القائمة نفسها وعلى الشروع في تغييرها تغييراً فعلياً، ولذلك تحوّل الجدل من ساحة الكتابة السياسية إلى المجال العام والممارسة السياسية، وقد تفاوت حِدَّةً وشكلاً باختلاف الدول وتعقيداتها.

أولاً: يقدّم هذا الكتاب مادةً نظرية مهمة ومتنوعة الاتجاهات، فهو يساعد في فهم الأساس النظريّ للجدل حول الدولة وأسباب الخلاف وأوجهه.

ثانياً: إن إعادة قراءة الكتاب بعد ما جرى في مصر خاصةً توضح الهوة التي تفصل بين النقاشات النظرية والتطبيق العملي لجهتي: الممارسة السياسية الفعلية وخطابها وإمكانات التعامل مع جهاز الدولة القائم وكيفياته، سواء كنا في السلطة أم في المعارضة.

ثالثاً: إن استحضار محتوى الكتاب على وقع ما جرى ويجري يمكن أن

يدفع إلى المراجعة النقدية لكلا التيارين الرئيسيْن في هذا النقاش: الإسلامي والعلمانيّ، فلعل الإسلاميّ سيدرك أنه لم يفهم جيّداً مفهوم الدولة الحديثة والدولة القائمة في عالمنا التي عادةً ما تسمى «وطنية» أو «قومية»، ولعل العلمانيّ سيدرك جيداً أن الإسلاميّ بذل جهداً كبيراً وقدّم ألواناً مختلفة من التجديد ليتواءم مع فكرة الدولة الحديثة، ولكن العلمانيّ لم يتجاوز بعدُ مأزقه الخاص مع الدين ومع القبول بحق الإسلاميّ في العمل السياسيّ كلٌّ على شاكلته، وأن الشكّ الذي كثيراً ما أثاره العلماني حول مدى تمسّك الإسلامي بمبادئ الديمقراطية وتداول السلطة، اتضح أنه يعكس حالة كثير من العلمانيين أنفسهم في عدم الإيمان بذلك، والتجربة المصرية خيرُ شاهد على ذلك.

رابعاً: إن أحداث المنطقة وما يجري حالياً في سوريا والعراق واليمن ولبنان يعمق أطروحة الكتاب التي يشخصها عنوانه **مأزق الدولة** بكثافة كبيرة.

ولعله من المهم هنا الوقوف على المشهد العربي الراهن لتشخيص مأزق الدولة الفعلي في عالمنا وتصوراتنا، ولنبدأ بالتجربة المصرية التي كانت تجربة مركزية وثرية ولذلك سنتوسع فيها، ثم سنثني بالتجارب الأخرى.

أنعشت ثورة ٢٥ يناير الآمال وأحيت الجدل القديم حول الدولة وشكلها وطبيعتها، وأخذت ثنائية الدولة المدنية والدولة الدينية ومسألة تحكيم الشريعة ومدلولِها حظّاً كبيراً من الجدل والنقاش على مختلف الصُعُد قُبيل وفي أثناء السنة التي حكم فيها الرئيس الإخوانيّ محمد مرسي والتي انتهت بعزله في انقلابٍ عسكريّ ركب موجةَ احتجاجات شعبية أسهم العسكر في صناعتها سياسيّاً وإخراجها بصريّاً، ليختفي كل الجدل حول الدولة بعد ذلك، وتلجأ النخبة المصرية (العلمانية) ونخبة تحكيم الشريعة (حزب النور السلفي) إلى الوقوف صفّاً واحداً مع دولة العسكر بلا «مدنية» ولا «شريعة»!

ويمكن رصد شكلين بارزين للصراع على الدين والدولة في مصر بعد الثورة ـ على الرغم من أنه مر بمحطاتٍ وأشكال متعددة ـ أخذ الشكل الأول منهما صيغة الصراع على «مَدَنيّة» الدولة بين التيارات الإسلامية من جهة وما سُمي بـ«القوى المدنية» من جهة أخرى، وأخذ الشكل الثاني منهما شكلاً ممتداً ومتراكماً من لحظة الانقلاب العسكري إلى لحظة تنصيب السيسي رئيساً وما تبع ذلك من إجراءات رئاسية.

عبّر شعار «الدولة المدنية» عن مطلب الدولة الحديثة التي طمحت إليها النخبة المصرية السياسية والفكرية في مواجهة ما سُمي «أَخْوَنة الدولة»، وينتمي مصطلح «الدولة المدنية» إلى الفكر السياسي الحديث، ويقوم على معايير منها: مبدأ المواطنة، وسلطة القانون، وعدم استخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية، ولكن الناظر في مجريات الأمور ـ بعد قرار عزل الرئيس مرسي ـ سيجد أنها سارت باضطراد في مسار معاكس لمفهوم الدولة المدنية بكل معانيها وبرعاية من سُمّوا «القوى المدنية»، سواءٌ لجهة التصورات عن الدولة ومنطق عملها أم لجهة وظيفة الدين فيها.

فمن جهة التصورات عن الدولة، تم تغييب فكرة المواطنة والحقوق المتساوية عبر سَنّ قانون منع التظاهر ووَصْم كل الآراء المخالفة بالإرهاب، وتسييس القضاء وأحكامه، والتهرب من القصاص لشهداء ثورة يناير في مقابل محاكمة الإخوان وبعض رموز الثورة، كما أنه تمت إعادة تعريف العلاقة بين الدولة والشعب ليحضر الشعب فقط بوصفه شاهداً يُستَدعى عند الطلب أو مفوّضاً أو صامتاً تتحدّث باسمه السلطة الجديدة ورموزها السياسية والإعلامية والثقافية بل ويتم تبكيته وشتمه إن استنكف عن التصفيق أو التفويض كما حصل في الانتخابات الرئاسية الأخيرة التي جاءت بالسيسي رئيساً، فقد تم تعطيل كل آليات الدولة الحديثة التي تقنن وسائل التعبير عن الإرادة الشعبية وتجعلها حرة وقابلة للقياس.

لم تعد العلاقة بين الرئيس والشعب علاقةً تعاقدية كما هي في الدولة الحديثة، بل علاقة قائمة ـ في أحد جوانبها ـ على «الحب» المفتَرَض من الشعب لشخص وزير الدفاع/الرئيس، وعلى «القداسة» للمؤسسة العسكرية، وعلى «الطاعة» الواجبة التي تفرضها «وطنية» مصرية لا يتم تعريفها أو تحديدها، ولكنها محصورة بالموافق الذي هو «معنا» وضد «الآخرين»، ثم هي من جانب آخر مبنية على «فردية» القائد الذي قدّم خدمة بمعزل عن كونه «موظفاً» في جهاز دولة ويتبع لمؤسسة من مؤسساتها، ولا عجب أن هذه الفردية تنحطُّ إلى مستوى اختزال الوطن بانفعال إنساني فردي حين يعرّف السيسي الوطن بأنه «حضن» وكفى! أما دواعي الترشح لرئاسة الدولة فهي ليست نتاج عمل حزبي أو سياسي، بل نتيجة طموحات شخصية هي مزيج من مناماتٍ ومطالبة شعبية غامضة لتكميل «الجميل»، وهي الدوافع نفسها

التي تجعل من وضع «برنامج سياسي» أمراً نافلةً ليس ضمن الأولويات أو حتى من المهمات.

يأتي كلُّ هذا بعد ثورة أيقظت الإرادة الشعبية والاختيار الحر عبر مظاهر وأدوات تنتمي بالفعل إلى الدولة الحديثة، سواء لجهة الآليات الديمقراطية كالانتخاب والاستفتاء والحريات الفائضة التي سادت في أثناء الثورة وبُعيدها، أم لجهة فعل التظاهر المنظم والمؤطَّر بمطالبات سياسية واضحة، فضلاً عن انفتاح المجال العام أمام مختلف الفاعلين السياسيين والآراء.

أما لجهة وظيفة الدين في دولة ما بعد الانقلاب فهي شديدة المناقَضَة لفكرة الدولة المدنية، فالسلطة الجديدة افتتحت المشهد بشرعية دينية مثّلها الأزهر والكنيسة وأحد رموز التيار السلفي في مصر، وشكّل «استخدام» الدين منهجاً ثابتاً لدى سلطة الانقلاب، جعل من تدين السيسي نفسه مسألة جوهرية. أما على مستوى اللغة والمفاهيم ومنطق التفكير فقد بنى شيخ الأزهر شرعية الانقلاب على نظرية فقهية هي «ارتكاب أخف الضررين» وهي نظرية من نظريات الضرورة سيتردد صداها لاحقاً عند الكاتب الناصريّ محمد حسنين هيكل الذي اعتبر السيسي «مرشح الضرورة»، وسبق لسعد الدين الهلالي رئيس قسم الفقه المقارن بجامعة الأزهر أن اعتبر وزيري الدفاع والداخلية «رسولين» من رسل الله جاءا بمهمة دينية، وهو المعنى الذي كرره السيسي لاحقاً في لقائه مع مشايخ الطرق الصوفية حين تحدث عن أنه قام بانقلابه «لخدمة الإسلام» وأنه يطلب «الأجر» من الله ويسأله أن يتقبل منه عمله الذي أسفر عن آلاف الضحايا!

غير أن «الرؤية الدينية» الخالصة تتضح من خلال خطاب «تنصيب الرئاسة» الذي أفرد فيه السيسي محوراً لما أسماه «تجديد الخطاب الديني»، شرح فيه ـ كما في غيره ـ وظيفة الدين في المجال العام، وأن الدولة التي ينادي بها هي التي تعرّف «صحيح الدين» و«تصون منظومتنا القيمية والأخلاقية»، و«تحافظ على الصورة الحقيقية لديننا الإسلامي وتشكل عقول ووجدان المسلمين»، هذه الرؤية الدينية «التجديدية» للسيسي التي تتطابق مع فكرة «الدولة السلطانية» الحارسة للدين، تنعكس على مفهوم الحرية التي

يشتمل إطارها المنظم على «قوانين وقواعد دينية وأخلاقية»، كما تنعكس أيضاً على إجراءات وزارة الأوقاف المصرية التي اتُّخذت بعد توليه الرئاسة، من خلال إعادة تنظيم الشأن الديني بدءاً من الخطبة والمساجد وانتهاء بالخطاب الديني نفسه ومضمونه. والأشد خطورة برأينا هو استخدام السلطة ـ سواءٌ سلطة مبارك أم الانقلاب ـ للمؤسسة الدينية كأداة من أدوات شَرْعنة خياراتها السياسية المتقلبة، وهو ما أوقعَ رموز المؤسسة الدينية في ثلاث خطايا: **الأولى** التناقضات الفجة، **والثانية** أنهم تحولوا إلى مفتين عند حاجة السلطة لفتواهم، **والثالثة** أنهم غادروا لغة الفقه إلى لغة السياسة.

ومع كل ذلك لم نسمع من أصحاب شعار «الدولة المدنية» أي انتقاد أو معارضة لكل هذه الإجراءات، ما عَنَى أن الصراع بين العلمانيين والإسلاميين في مصر على الأقل لم يكن حقيقياً ولا مبدئياً بل كان استثماراً في الكراهية للإسلاميين ممَثَّلين بالإخوان المسلمين، وهي كراهيةٌ أزاحت كل المبادئ والأفكار، فالنخبة المصرية تحالفت مع العسكر وأقرت بهذا النكوص الشديد عن منجزات الثورة والدولة الحديثة، وقَبلت بما اعتبرته كفراً من قبلُ؛ حتى إن الشاعر عبد المعطي حجازي والناقد صلاح فضل مثلاً ظهرا على الفضائية المصرية بُعيد إعلان فوز السيسي بالرئاسة ليمتدحا «الانتخابات الديمقراطية» الوحيدة التي عرفتها مصر منذ ستة عقود، وأنها حمتهم من «السلطنة الإسلامية» التي حملها الإخوان!

الغريب أن هذا النكوص الشديد حمل شعاراً عاماً تردد كثيراً في خطاب العسكر والإعلام والنخبة وهو «الحفاظ على الدولة» من دون أي وصفٍ آخر، وهو ما عنى جهاز الدولة القائم على صورته على اعتبار أنه مكسبٌ تهون في سبيله كل الرزايا، وأنه النموذج الوحيد الذي يحفظ ما سمي «الهوية المصرية»، وهكذا تلاشت كل الأفكار والمبادئ في سبيل الحفاظ على شكل الدولة القائمة من دون أي تغيير بل مع التراجع إلى الأسوأ بالمقارنة مع نظام مبارك.

ولو تجاوزنا مصر إلى دول مثل: سوريا والعراق واليمن ولبنان فسنجد الوضع أكثر تَأزماً، ففي أيار/مايو ٢٠٠٨ سيطر «حزب الله» على بيروت ردّاً على قرار حكوميّ بمصادرة شبكة الهاتف الأرضي التابعة للحزب، وفي

آذار/مارس ٢٠١٣ سيطرت جماعات إسلامية مسلحة على الرقة في سوريا، وفي حزيران/يونيو ٢٠١٤ سيطر «تنظيم الدولة الإسلامية» (داعش) على مدينة الموصل، وفي أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ سيطر «الحوثيون» (أنصار الله) على صنعاء اليمن، وهي أحداثٌ دالَّةٌ على هشاشة ما سُمي «الدولة الوطنية» وهزال أجهزتها وتفككها من جهة، وتعاظم دور وقوة تلك التنظيمات (ما قبل الدولتية) التي استطاعت هزيمة الدولة في تلك الأماكن من **جهة ثانية**، والأبعاد الطائفية التي تشغل هواجس ودوافع تلك التنظيمات من **جهة ثالثة**، وهو ما دفع أحد الكتّاب إلى أن يرى في ذلك «خراب الدولة الوطنية»[1]، وهو خرابٌ يأتي في دول دكتاتورية متصدعة إما بسبب التدخل الخارجي العسكري المباشر كما حدث في العراق مع الاحتلال الأمريكي، أو بسبب ثورات شعبية زعزعت أركان النظام الدكتاتوري ولم تفلح في إسقاطه كما في سوريا واليمن، أو في بلد مبنيّ على أساس طائفي في تركيبته وميثاقه كما في لبنان، وهي التركيبة التي سمحت باستقواء إحدى طوائفه (حزب الله) على الدولة لتصبح هي الدولة.

لكنّ تعبير «الدولة الوطنية» الذي يقبع في ظلال شعار «الحفاظ على الدولة» بأل التعريف يبقى تعبيراً غائماً عن الدولة التي ورثت الاستعمار الأوروبيّ منتصف القرن الماضي، و«الوطنية» هنا عَنَت معنى سالباً أكثر مما عنت معنى إيجابيّاً، أي أنه أُريد بها دولة «مابعد الاستعمار» أو الدولة التي لا يحكمها الاستعمار مباشرةً، أي الخروج من حالة الاحتلال إلى حالة حكم «أبناء البلد»[2]، ولكنّ إعلان سقوط الخلافة المدوّي سنة ١٩٢٤م عَنى سقوط آخر رموز وحدة «الأمة»، وأن الدولة التي ورثت الاستعمار ورثت عنه مشروع التقسيم «سايكس بيكو»، وأن الدولة «الوطنية» عنت نهاية مفهوم «الأمة» التي مزقتها الحدود «الوطنية» للدولة الناشئة حتى باتت «الأمة» ممزقة على امتداد حدود «الوطنية» التي ستُنتج فيما بعد «هويات» قومية سبيلُها إلى الحكم الانقلابُ العسكري، وسبيلها إلى الاستقرار الاستبدادُ وإنشاء أنظمة

---

(١) انظر: راتب شعبو، خراب الدولة الوطنية، مقال في صحيفة المستقبل، الأحد ٢/ ١٠/ ٢٠١٤.

(٢) انظر: ماهر مسعود، الدولة الوطنية وروح الطائفية، مقال في صحيفة الحياة اللندنية، الأربعاء ١٠/ ١٠/ ٢٠١٥.

سلطوية سيتحول بعضها لاحقاً إلى مقولات قومية لإنشاء «الأمة العربية» الموعودة التي بقيت مؤجلة؛ لأن بناء الدولة «الوطنية» فرَض بناء السدود وترسيخ الأنظمة السلطوية التي أصبحت هي الدولة؛ بحيث يتحول كلُّ فعلٍ معارضة سياسية إلى خيانة للدولة الوطنية، وهي دولةٌ هجينٌ تقف عند حدود ما دون الدولة، وهي ممزقة إلى طوائف وأنظمة أقلّوية بالمعنييْن الطائفي والنخبويّ (نخبة المصالح أو العسكر)، فلا هي دولة ولا هي أمة، ولذلك فشلت في إنتاج الروابط «الوطنية» كما فشلت في حماية أراضيها وفرض ولايتها على حدودها «الوطنية»، وهو ما توضحه الأحداث المشار إليها سابقاً، وتوضحه الحروب الطائفية التي تتزعمها إيران وحلفاؤها في سوريا والعراق واليمن ولبنان وجماعاتٌ سنيةٌ متطرفةٌ اكتسبت قوتها من مقاومة الاحتلال الأمريكي ثم المشروع الإيراني الطائفي، وهي حروبٌ دمويةٌ عنيفة، تَشي بنهاية مرحلة تاريخية، سماها بعضهم «نهاية الدولة الاستبدادية ـ العسكرية المغلّفة بغلالة خطاب قومي ممزق»[٣] التي تستميت من أجل البقاء، وهي نهايةٌ تكاد تشبه زمن الأفول العثمانيّ الذي انتهى بسقوط الخلافة وانقسام الأمة.

إن فشل «الدولة الوطنية» التي هي في الحقيقة ما دون الدولة أو ماقبل الدولة بالمعنى الحديث، يُعيدنا مجدّداً إلى عمق النقاش حول فكرة الدولة المأمولة في عالمنا العربي والإسلامي وعلاقتها بالدين والتراث والحداثة، ولذلك أثار الكتاب الأخير لوائل حلاق **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي** ـ الصادر حديثاً (بالإنكليزية ٢٠١٣، وبالعربية ٢٠١٤) ـ الكثير من النقاش، خصوصاً أن نسخته العربية تأتي في مرحلة مابعد الانقلاب والتنكيل بالإسلاميين.

أطروحة حلّاق تتلخص في أن «مفهوم (الدولة الإسلامية) مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخليّ، وذلك بحسب التعريف السائد لما تمثله الدولة الحديثة»، وهي أطروحةٌ سابقةٌ على الثورات وحصيلة تراكم بحثي سابق، وكنتُ قد التقيت المؤلف في أيلول/ سبتمبر ٢٠١١ في جامعة كولومبيا، وتناقشنا حول الانشغالات البحثية المشتركة وأخبرني أنه عاكف

(٣) إلياس خوري، الأفول وحرب البربريات، مقال في صحيفة القدس العربي، ٢٥/ ٥/ ٢٠١٥.

على كتابة كتاب عن «الدولة الإسلامية»، وقد بدا منذ ذلك الحين وجود تقارب وأفكار مشتركة، لَحَظها حلاق بنفسه وصرّح بها في اللقاء المذكور، ولكنني اليوم بعد صدور الكتاب ونشر بعض أبحاثي في الموضوع[٤] تتضح أوجه التلاقي والفراق، فنحن نلتقي في أن أطروحة «الدولة الإسلامية» متناقضة ذاتياً وجوهرياً، ولكنّ طريقة كلٍّ منا في إثبات تناقضها الذاتي مختلفة، فمن جهتي قدّمتُ تحليلاً نقدياً لأطروحة «الدولة الإسلامية» أوضحَ أن المفهوم يلفّه الغموض عند أصحابه أنفسهم، وتلتبس فيه جملة مفاهيم: (الدولة الحديثة، الخلافة، الإمامة، الحكم)، وبلورتُ الإشكالات التي تحيط بالتفكير السياسي الوسطي على مستوى المنظومة وعدم اتساقها أولاً، ثم على مستوى عدم دقة أطروحات أصحابها بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية، ذلك أن ما اصطلحتُ عليه بـ«الفقه الحركي» ارتكب جملة من التوليفات التراثية والحديثة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية وموقعها من المعتقد الإسلامي حتى صار من لا يؤمن بذلك منقوصَ الإسلام.

أما كتابُ حلاق فهو ليس كتاباً في الفقه السياسيّ وهي المساحة التي اشتغلت عليها، ولكنه «مقالٌ في الفكر الأخلاقيّ أكثر من كونه تعليقاً على النواحي السياسية أو القانونية» كما يصفه هو نفسه[٥]، لأنه يقوم على مركزية الأخلاقيّ، ويتوجه أصالةً إلى نقد الحداثة الغربية وأن مأزقها المركزي هو مأزق أخلاقيّ، لأن جوهر مشروعها يقوم على «تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك»، والدولة هي من أهم الفاعلين في هذا المشروع، ومن هنا تأتي في نظره ضرورة البحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى غير تقاليد الحداثة، وهو أمرٌ شغَل عدداً من المفكرين، مثل: ألسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور وتشارلز لارمور، وإذا كان هؤلاء قد اقتصروا في البحث على التراث

(٤) منها المبحث الأخير في هذا الكتاب الذي كُتب سنة ٢٠٠٧ ودراستي عن «الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: رؤية نقدية» التي كتبتها في منتصف ٢٠١٢ بدعوة من المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات لمؤتمره السنوي الأول تحت عنوان: «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات» ثم نُشرت لاحقاً في أعمال المؤتمر، وفي مجلة تَبيُّن (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، عدد ٣، سنة ٢٠١٣.

(٥) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، ط١ (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤)، ص٢٤.

الأوروبي (أفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني) فإن وائل حلاق يرجع إلى المصادر الأخلاقية الإسلامية قبل الحديثة التي أمكنته من الحديث عن «حكم إسلامي نموذجي»[٦] هو حكم شريعة ماقبل العصر الحديث، وهي في الجوهر قانون أخلاقيّ متعارَف عليه ومتفاعل مع الأعراف المحلية حتى غدا القوة العليا قانونياً وأخلاقياً وقَبِلته المجتمعات والسلالات تاريخياً كنظام مركزيّ.

سبق لي في دراساتي خلال السنوات العشر الماضية[٧] أن شخّصت المأزق في ما سميته «الأزمنة الحديثة» وهي تبدأ بمرحلة التنظيمات العثمانية (١٨٣٩ ـ ١٨٧٦) التي ابتدأت عملية التحديث مروراً بسقوط الخلافة ١٩٢٤ وصولاً إلى ما سُمي «الدولة الوطنية»، وقد انشغلتُ ببحث مأزق الفقه الإسلامي ومأزقنا معه منذ لحظة الدخول في الأزمنة الحديثة إلى اليوم، ومن هنا اصطلحتُ على ثلاثة أنواع من الفقه أسميتها الفقيه الحركي (ما سُمي «الإسلام السياسي») والفقيه الكلاسيكي (فقيه التقليد المذهبي والمؤسسات التعليمية) وفقيه الجهاد (جماعات العنف ونسميه فقيهاً تَجَوّزاً)[٨]، وهي جميعاً تعكس مأزق استعادة شريعة ماقبل الأزمنة الحديثة في الأزمنة الحديثة، ولهذا اضطرب الوعيُ الفقهيُّ وانقسم الوعيُ العربيُّ بين إسلاميين وعلمانيين، وجوهر الانقسام يكمن في التحاكم إلى نموذج معياريّ ثابت في الغرب أو في التراث، فلم يَتم السعي إلى اجتراح نموذج توافقي أو تعاقدي يتطور من داخل بنية مجتمعاتنا وإرثها وتطورات الأزمنة الحديثة التي فرَضت علينا أن نكون جزءاً منها.

عَنَتْ فكرةُ التحاكم إلى نموذج معياريّ الاقتباسَ والنقلَ عن الغرب أو التراث، ولكن التيار العامّ (وهوّ الفقه الحركي أو الإخوان المسلمون خاصة) سلّم بنموذج الدولة الحديثة وسعى إلى أسلمتها والمزاوجة بينها وبين

---

(٦) انظر: حلاق، **الدولة المستحيلة**، ص٣٦ ـ ٣٨.

(٧) خصوصاً في أبحاثي التي نشرتها وتلك التي قدّمتها في ندوة تطور العلوم الفقهية في عُمان منذ ٢٠٠٦ وحتى الآن، وفي مشروعي البحثيّ الذي اشتغلت عليه باحثاً زائراً في منتدى الدراسات العابرة للأقاليم في برلين ٢٠١٢ ـ ٢٠١٣ تحت عنوان: «الفقيه في الأزمنة الحديثة».

(٨) انظر دراستي: الفقيه والدولة في الثورات العربية: معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية الحديثة، مجلة تَبَيُّن (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، عدد ٩، سنة ٢٠١٤.

إرثه الإسلامي، ومن هنا أخذت استعادة الشريعة مداخل مركزية تلخصت في بناء فكرة «النظام الإسلامي» في أبعاده المتعددة وأبرزها السياسيّ، في محاولة جديدة لإعادة بناء السياسة الشرعية على شاكلة الدولة، ومدخل المقاصد والمصالح لتوسيع الاجتهاد الفقهي ليواكب الحياة العامة والأزمنة الحديثة(٩).

على وقْع الأزمنة الحديثة تَفَكك النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظمه الشريعة هيكلياً كما يرى وائل حلاق وأرى، وهو ما أدى إلى إفراغ الشريعة من مضمونها وتحويلها إلى «مادة خام»، ما عنى أنها فقدت دورها كفاعل اجتماعيّ لمصلحة الدولة الحديثة، وأن وظيفتها أضحت إضفاء الشرعية فقط على مشاريع الدولة/النموذج.

لكن وائل حلاق انصرف إلى نقد الحداثة الغربية أصالةً، وبيان أوجه المفارقة أو الاختلاف بين الدولة الحديثة وبين «نموذج الحكم الإسلامي» قبل الأزمنة الحديثة ليوضح أنهما لا يلتقيان؛ لأنهما يعبران عن نمطين متباينين، ما يعني أن مشروع التلاؤم مع الحداثة مشروعٌ يحمل تناقضاً جوهرياً في ذاته؛ لاختلاف البنى الدستورية لكل من الدولة الحديثة والحكم الإسلامي وهو اختلاف دستوري نوعي، ولأن الدولة القومية الحديثة والحكم الإسلامي يميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتية، فالذوات التي ينتجها هذان المجالان النموذجيان تتباين تبايُناً كبيراً، الأمر الذي يولّد نوعين مختلفين من التصورات الأخلاقية والسياسية والمعرفية والنفسية والاجتماعية للعالم(١٠).

هذا النقد الأخلاقي للحداثة يدفع إلى استحضار مشروع طه عبد الرحمن الذي قدّم نقداً جذريّاً للحداثة ثم للدولة الحديثة(١١) والذي يحظى بإشادة

---

(٩) تناولتُ في دراسة لي قدّمتها في الندوة الفقهية العُمانية المشار إليها سابقاً «مسالك الفتوى في الإسلام المعاصر»، كما تناولت توظيف المقاصد في الأزمنة الحديثة في دراستي: الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، عدد ٤٨، ٢٠٠٧م.

(١٠) انظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص٢٤ ـ ٢٥.

(١١) خصوصاً في كتابه: روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط١ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١).

كبيرة من حلاق ويُشكل أحدَ مصادره[١٢]، فطه عبد الرحمن ووائل حلاق يركزان على مركزية الأخلاقيّ بل ويستحضران أو يبنيان على، أو يناقشان مقولات فلسفية مشتركة أحياناً، بل إن جوهر كتاب حلاق هو الاستعادة الأخلاقية للشريعة لا استبعادها بحجة أنها غير صالحة للأزمنة الحديثة، أي إعادة الصياغة المبدعة للشريعة والحكم الإسلاميّين؛ لأنها أفضل الطرق لإعادة تشكيل الحداثة التي هي بحاجة ماسة إلى إعادة البناء والتكوين على أسس أخلاقية[١٣]، ومن هنا فأعتقد أن وائل حلاق وقع ضحية عنوان الكتاب وإشكالية «التَلَقي»، حتى فهم البعض أنه يقول باستحالة تحقق الشريعة مطلقاً وهي عادة ما تُختزل في أطروحة «الدولة الإسلامية» التي يَرفضها كلانا.

وعلى خلاف وائل حلاق، ركّزت في كتاباتي على «التشكيلات الفقهية الحديثة» التي تم تصنيعها من الشريعة (التي تحولت إلى مادة خام) في الأزمنة الحديثة للحفاظ على الخلافة في وجه الزحف الأوروبيّ أولاً، ثم للتعامل مع «الدولة الوطنية» لاحقاً والتي نَتَجت في مواجهتها المشاريع أو الخطابات الثلاثة التي أشرتُ إليها قبلُ.

فالأول: وهو الفقه الحركيّ، سلّم بالدولة كنموذج وحيد ونهائيّ لممارسة السياسة والسلطة، وقام بالكثير من المواءمات عبر بوابة «الاجتهاد الانتقائي» وتحوير المفاهيم وإسقاط المفاهيم الحديثة على التاريخ، وقد أظهرتْ تحولاتُ الخطاب براغماتية (أو تلاؤمية) كبيرة للتصالح مع النموذج الحديث حتى غدت دولة المدينة أول دولة حديثة ومدنية، وغدا إنشاء الدولة ضرورة دينية، وغدت مفاهيم الحريات والدستور وغيرها جزءاً أصيلاً من التراث الإسلاميّ، والديمقراطية مرادفة للشورى، والانتخاب شهادة، إلى غير ذلك.

والثاني: وهو الفقه الكلاسيكيّ، لم يُقم اعتباراً لمتغيرات الأزمنة الحديثة وتأثيراتها، وقام بإسقاط الموروث الفقهي (ما قبل الدولة) على الدولة حتى حاز رئيس الدولة ونظامها الحاكم كل حقوق «الإمام» الذي هو منصبٌ سياسي ودينيّ من السمع والطاعة وكل الواجبات الدينية، بل قد

(١٢) انظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، هامش ص٤٧، وقائمة المصادر ص٣١٣.

(١٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٣.

يتسمّى أمير المؤمنين أيضاً ويترأس أو يحضر الشعائر الدينية ذات الطابع العمومي أو الجماعي (الأعياد والجُمَع وغيرها).

ويقف **الثالث**: وهو فقيه الجهاد في مواجهة العالم بأسره لإقامة الحكم الإسلامي على أنقاض الأمم المتحدة ومنجزات الأزمنة الحديثة، ليستعيد الخلافة أو الإمامة على صورتها التي يفهمها هو بطريقة شكلانية شديدة الحرفية لا كما كانت في التجربة الإسلامية التاريخية منظومةً قانونية ودستورية وأخلاقية.

وبالاستناد إلى هذا التشخيص ومن حصيلة تلك الدراسات، تولدت لديّ أطروحة «النظام الفقهي» التي عملتُ عليها وطبقتها على أمثلة متعددة[١٤]، وخلاصتها أن الفقه الإسلامي يشكل نظاماً متكاملاً ويشتغل بطريقة علائقية أو شبكية موزّعة على أصول وفروع وفروق وقواعد ومقاصد، وتخريج الفروع على الأصول، وتخريج الأصول على الفروع، وكل ذلك إنما تَشَكل في ظل نظام سياسيّ (الخلافة/الإمامة) واجتماعي واقتصادي مغاير لنظام الأزمنة الحديثة، ولذلك لا يمكن النظر في مسألة جزئية بمعزل عن السياق المؤسِّس لها وبمعزل عن الفروع المؤسَّسَة عليها، وإن غياب فكرة النظام هذه عن الممارسة الفقهية في الأزمنة الحديثة أوقع الفقه الإسلامي في مآزق وتناقضات جوهرية، إما نتيجة الاتصال بالأزمنة الحديثة أو نتيجة الانفصال عنها، وعن هذا نشأت اختلالات كثيرة طوّعت الفقه الإسلامي للاستثمار من قبل الأنظمة السياسية وفقهائها ومن قبل الحركات الإسلامية السياسية وفقهائها، تارةً باسم المقاصد والمصالح وأخرى باسم الدفاع عن «الدولة» وثالثة باسم «الفتنة» وغير ذلك مما تناولته في كتاباتي المتنوعة، خاصةً في سنوات الثورات الخمس الماضية.

وبعد كل هذا، سيظلّ النقاش حول الدولة وشكلها وطبيعتها ومشكلاتها في الأزمنة الحديثة أحدَ المآزق الكبرى التي تشغلنا على اختلاف توجهاتنا؛

---

(١٤) منها: دراسة بعنوان «الإجهاض في المذهب الحنبلي: قراءة منظومية أخلاقية» التي ستُنشر باللغة الإنكليزية، ودراسة بعنوان «الأقليات الدينية في الوعي الفقهي: النظام الفقهي ومأزق الدولة» التي قدّمتُها في مؤتمر «المسألة الطائفية وصناعة الأقلّيات في المشرق العربي الكبير» الذي نظمه المركز العربي في أيلول/سبتمبر ٢٠١٤، ومحاضرتي «حين ينفصل الفقه عن الأخلاق: داعش نموذجاً» في شباط/فبراير ٢٠١٥ وهي متاحة على الإنترنت، ومن المقرر أن أكتبها في دراسة مستقلة بمشيئة الله.

لأن الدولة لم تَقُم حقيقةً لا بالمعنى التاريخي الذي شهدته تجربتنا الإسلامية التاريخية قبل نشوء الدولة الحديثة، ولا بالمعنى الحديث للدولة الذي عرفته أوروبا، وبين هذا وذاك نحن نعيش في أنظمة سلطوية تأبى أن تغادرنا إلا بموتنا أو قهرنا أو بنشر الدمار والخراب في عالمنا، وقد فعلت فيها الهُجنةُ أفاعيلها، فهي قد أخذت أشكال الدولة الحديثة وهياكلها، وبعض مضامين الدولة التاريخية وواجباتها من دون أن تؤدي لا حقوق هذه ولا حقوق تلك!

والمأزق الأهمّ أن من صنع دولتنا هذه وأنبَتها نباتاً غيرَ حسنٍ يُجهض في كل مرة أي محاولة للخروج من المأزق الذي وُضعنا فيه، ولكن ينبغي القول أيضاً: إن فكرنا العربي والإسلاميّ لم يصل بعد إلى تصورات مشتركة وناجزة، ولم يطوّر نظريات مُقنعة حول الدولة التي نريد، فما يزال التفكير محصوراً بين نموذجين: نموذج الدولة الحديثة ونموذج الدولة الإسلامية التاريخية الذي تارةً يُسمى «الدولة الإسلامية» مع بعض التعديلات والمواءمات، وتارة يُسمى «الخلافة» من دون تعديل يُذكر.

وفي الختام، أرجو الله تعالى أن يهيّئ لهذه الأمة أمرَ رُشد، وأن يكشف لها حُجُب الأفكار، ويزيح عنها ثِقَل الماضي، ويهتك عنها سحر الحداثة، وأن يتقبل هذا الجهد المتواضع ويكتب له الإثمار والنفع.

والله وليّ التوفيق، والحمد لله.

معتز الخطيب

٢٠١٥/٩/٩

مقدمة المحرر

ليس من المبالغة القول: إن معضلة الدولة شكلت ولا تزال محور النقاشات الدائرة في الفكريْن العربي والإسلامي؛ فقد شكّلت همومُ الدولة وطبائعها وأدوارها مساحة مركزية من التفكير، سواءً في زمن أطروحة الدولة الوطنية التي انشغل بها الإصلاحيون الإسلاميون، أم في زمن الدولة القومية التي سعى إليها القوميون، أم في زمن الخلافة التي أمل كثيرون من الإسلاميين بإقامتها أو استعادتها، ولا يزالون، وصولاً إلى الدولة الإسلامية التي ظهرت كرد فعل على سقوط الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤م، والدولة الدينية كما نجد مع أفكار الحاكمية وولاية الفقيه.

ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن أصحاب المشاريع المختلفة أو الأيديولوجيات المختلفة يعلّقون مشاريعهم على الدولة التي يُعطونها هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع كما لدى القوميين، أو دولة الخلاص واستعادة الإسلام وحماية الشريعة كما لدى الإسلاميين، أو دولة الديمقراطية والحريات الفردية كما لدى الليبراليين، بل قبل ذلك أيضاً ساد اعتقاد لدى الإصلاحيين في القرن التاسع عشر أن الخلل الذي أصاب المجتمعات الإسلامية ومدنيتها إنما يرجع إلى تخلّف نظمها السياسية التقليدية، في حين تقدّمت أوروبا وتفوّقت بسبب قوة نظمها السياسية (بما تشمله من جيوش ومؤسسات قوية وإدارة فعالة وتنظيم مالي متقدم. . . إلخ)، فكان أنْ لجؤوا إلى فكرة الدولة الوطنية.

ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى مفارقتين في الحديث عن الصراع على الدولة، تتعلق الأولى منهما بأن كثيرين من الإسلاميين يُقرّون بعدم وجود نص على الدولة، وأنها ليست مسألة تعبّدية، ومع ذلك خاضوا ولا يزالون

صراعات عديدة في سبيلها، ربما دفع إليها الاستقطاب الأيديولوجي الذي كان سائداً منذ السبعينيات مع العلمانيين في هذا الخصوص.

والمفارقة الثانية أن النزاع والسجال الذي يدور حول الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين يقع خارج حدود السلطة الفعلية القائمة وعلى هامشها، التي تارة تنزع إلى هذا ضد ذاك، وتارة تتمسح بذلك ضدّ هذا، فتأخذ من العلمانية ضِغْثاً، ومن الإسلامية مثله! فالدولة القائمة لا هي إسلامية بالمعنى الذي يريده العديدون بمعنى تطبيق الشريعة كاملة، ولا هي علمانية بالمعنى المعروف للكلمة التي تفصل الدين عن الدولة وتُلزِمه الحياد، فلا هو يهيمن عليها ولا هي تستغله لمآربها وتدعيم نفسها!

وفي الواقع ثمة مشكلة في التفكير العربي والإسلامي بخصوص الدولة، شخّصه البعض بأنه يعود في جوهره إلى أن الدولة القائمة في عالمنا اليوم دولة «مستورَدة» ـ على حد تعبير نزيه نصيف الأيوبي، وبرتران بادي ـ فُرضت على عالمنا فرضاً من الإمبريالية الغربية، وتضخمت تضخماً شديداً تحت رعايتها حتى تحقق مصالحها وتحافظ على هيمنتها. ثم جاءت الاستقطابات الأيديولوجية فزادتها تعقيداً واتسعت الهوة، فظهر سيل من الأفكار والنقاشات، يمكن أن يتم النظر إليه من زوايا مختلفة أو متعددة، بعضها سياسي وبعضها معرفي، وبعضها قانوني، إلى غير ذلك.

ومساهمة منا في هذا النقاش حول الدولة، كان هذا الكتاب الذي يحاول تشخيص مأزق الدولة في عالمنا العربي وفكرنا الإسلامي، من مواقع مختلفة، يجمعها الهم النقدي، ونُشدان الدولة التي تحقق مصالح الأمة، وتحفظ حقوقهم، وإن اختلفت التصورات وتَفَرَّقت السبل.

فالفصل الأول «الدولة .. معضلة المفهوم والتطبيق» يؤكد التعقيدات التي تكتنف مصطلح «الدولة»، سواءٌ على مستوى المفهوم أم على مستوى الكيانات القائمة والشاخصة في عالم اليوم.

لكنْ ثمة اتفاق تقريباً في هذا الفصل على أن الدولة «هي آلية لتنظيم الشؤون الاجتماعية المشتركة»، و«هي التعبير عن نجاح المجتمع في الوصول إلى توافقات وبناء مؤسسات تعكس تجاوز تجربة العنف، وتضمن استمرار السلام، ومن ثَم الاستقرار والتعايش المديد بين السكان. فكل دولة هي

مشروع بناء أمة أو مجتمع متفاهم مع نفسه ومع السلطة المركزية التي يخضع لها طواعية، وتقوم بمهام تنظيم شؤونه وإدارة مصالحه» ـ بتعبير د. برهان غليون ـ وهي «تعبير عن جماعة وأداة للحكم بين الناس»، فالدولة ممثلة للجماعة الوطنية، ترعى الشأن العام للمواطن والشعب، أما نظامها السياسي والاقتصادي «فنظام قانوني يناط به الفصل بين الناس بالعدل وإدارة دولاب الحكم» ـ بتعبير المستشار طارق البشري ـ، وإن كان البشري يعالج معضلة الدولة القائمة وليس دولة المفهوم والفكرة، ويبحث في سبل الخروج من حالة الشخصنة التي آلت إليها الدولة اليوم والسبل التي تنمّي الفعل الشعبي الذي من شأنه أن يَرِد من خارج الإطار الرسمي المرسوم من غير توقع ولا حساب.

وإذا أردنا ألا نناقش في فراغ فلا بد من أن نميّز ـ عند النقاش في موضوع الدولة ـ النموذج الذي نتحدث عنه، أو نصطرع عليه؛ فكل طائفة أو تيار يَصدُر عن مفهوم وتصور للدولة كما يصدر عن مرجعية مغايرة لمرجعية الآخر.

فثمة خلط بين مفاهيم متعدّدة للدولة وبين مفهوم الدولة والجماعة السياسية، بل إن نصاب السياسة ليس واحداً، وليست ماهية السياسي متطابقة في كل العصور والأقطار، كما أن علاقة الدولة بالجماعة السياسية ليست واحدة في كل الأنماط السياسية، فإذا أضفنا إلى هذا كله ذلك التصور الذي يرى أن التمييز بين السياسة والدين أمر مبتدع لا يجوز القبول به أو الارتهان إليه تفاقم المأزق واستحكمت المعضلة!

وعليه، يتطلب تحديد مفهوم الجماعة التدقيق في الدلالات المختلفة لمصطلح الدولة السلطانية والديمقراطية، وكذلك يتطلب تحديد مفهوم الدولة التدقيق في استخدام مصطلح الأمة الذي يقضي بالتفريق بين المعنى الديني والمعنى السياسي، إذا ما احتكمنا إلى الفكر السياسي الحديث، الذي يحتكم إليه برهان غليون.

إن جزءاً مهماً من الصراع الدائر حول الدولة في فكرنا العربي منذ أكثر من ثلاثة عقود يرجع إلى غموض مفهوم الدولة ذاته أو تشوشه في الوعي العربي العام وعند معظم الأطراف. وليس من الاستطراد هنا الإشارة إلى أن

عبد الإله بلقزيز حينما كتب عن «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر» (ط. ٢٠٠٢م) لم يتعرض لمفهوم الدولة أصلاً!

فمصطلح «دولة» يُطلق على نماذج لا حصر لها من الدول، كاملة التكوين أو مُنجزة، ناقصة التكوين أو غير مستكملة لشروطها، بل ومجهضة كالمولود السّقط. ويُطلق كذلك على أصناف من الدول ذات أشكال من التنظيم للسلطة العامة، وللمجتمع ككل، ووظائف عسكرية أو اقتصادية أو ثقافية واجتماعية، وغايات يمكن أن تتباين من النقيض إلى النقيض.

ولهذا استعرض غليون أنماط وأشكال الدولة في ذهنيات وتصوّرات الأطراف المختلفة من إسلاميين وليبراليين وماركسيين، وحتى أولئك الذين لا يؤمنون بالدولة! كما شخّص الصراع الدائر، وحلل انعكاساته ودلائله، ورأى فيه انعكاساً للطلب الاجتماعي المتزايد على الدولة من حيث هي مؤسسة لمصالح عامة وطنية مقابل المصالح الخاصة، كما رأى فيه انعكاساً لانحلال النظم الوطنية بشعاراتها وأفكارها وقيمها وأهدافها وغاياتها وسياساتها ومناهج عملها وتسييرها.

إن مقالة غليون تساعدنا على فهم أعمق لأساس المعضلة ووجوهها، وفيها يرى أننا لن نخرج من الطريق المسدود الذي أوصلنا إليه الصراع على الدولة إلا بالانتقال من النقاش في الدولة الإسلامية أو الديمقراطية إلى النقاش في المجتمع السياسي الذي نريد إقامته. وعليه فإن الدولة الاسلامية مفهوم يمكن أن يستقيم إذا كانت الجماعة السياسية التي نريد تكوينها ونعتقد بصلاحها هي جماعة إسلامية، في حين أن الأمر سيتغير إذا كانت الجماعة السياسية التي نريد تكوينها أو ندافع عن فكرة تكوينها جماعة سياسية من النوع الوطني/المواطني.

وفي هذا السياق تتأكد مقولة هاني فحص عن «امتناع تنميط الدولة»، على معنى اقتراح نمط واحد لها من كل التيارات المتصارعة، لكن هذا الامتناع عنده قد يكون تمهيداً للقول بخصوصية أو بنمط مغاير للدولة «الغربية» ـ وهو ما سيتضح أكثر في **الفصل الثاني** من الكتاب ـ، فهذا الخطاب يحاول أن يخرج من مأزق عدم وجود «دولة إسلامية» محددة المعالم، فيُقرُّ بأن شكل الدولة وطريقة تشكيلها ليسا شأنَ الدين، لا الإسلام

ولا غيره، فلا توجد وصفة دينية ملزمة للدولة، وإنما شأن الدين ـ بما هو معرفة وسلوك وثقافة وقيم وعلائق وتقوى ـ هو أداء الدولة، أي عدالتها.

إن هاني فحص يسعى هنا إلى القول بنوع من التمييز بين الدين والدولة وليس الفصل، فهو تمييز يحدد ملامح الوظيفة الفقهية حتى لا تختلط بالوظيفة السياسية، تمييز يسحب من الفقه أو من الفقيه صلاحيات تحديد شكل الدولة أو اقتراح طريقة تشكيلها، إلا في حدود كونه شريكاً متكافئاً مع الآخرين من أهل المعرفة بهذا الشأن وأهل الخبرة. وهي فكرة ستزداد وضوحاً في **الفصل الثالث** من هذا الكتاب، مع بحثي لمسألة «الفقه والفقيه ومتغيّرات السلطة» التي تقرر أن فكرة الدولة الحديثة أو القائمة في عالمنا قضمت كثيراً من صلاحيات الفقيه لصالح أدوار جديدة فرضتها طبيعة المتغيرات والتراكمات المعرفية ونشأة حقول معرفية جديدة ونشأة أدوار ووظائف اجتماعية لم تكن من قبل.

إن التمييز الذي يقترحه فحص يجعل من الفقه ثقافة معيارية، معيارها الحرية والعدالة، الحق والقانون، أي ديمقراطية تحث على العدل، وتحرض على الجور، وتتعاطى مع مضمون الدولة ومعناها لا مع شكلها ومبناها، ومن موقع إرشادي حاضن، لا من موقع الولاية والوصاية القابضة على زمام الأمور؛ لأن المولى هو الله سبحانه في المطلق وفي التاريخ، أما الولاية على الأمة فهي للأمة نفسها، وهذا من شأنه أن يعكر صفو الأطروحات السياسية التراثية والحركية المعاصرة التي تجعل من الدولة هي الحاضن للشريعة وليس الأمة.

إلى ذلك ثمة مسألة شديدة الأهمية في الحديث عن الدولة وضرورتها، فالدولة ـ كما يتضح من الفصل الأول وخاصة في ورقتي فحص وغليون ـ ضرورةُ اجتماع، يقتضيها الاجتماع ويبنيها، لا تبنيه، معنى ذلك أن الاجتماع متغير ومتطور تبعاً للأزمنة والأحوال وتطوّرات انتظامه وتكويناته ومعارفه، فإذا تغيّر وعي الاجتماع لذاته وعلائقه، وتغير وعي الفرد لموقعه في المجتمع ومسؤولياته وحقوقه وواجباته، وتغيّرت الأدوار تبعاً لذلك، فلا بد من أن يؤثّر ذلك في شكل الدولة، وأدائها، ودورها، ومصدر شرعيتها، وآليات تحقيقها، طبقاً للتغيرات الحاصلة في بنيان المجتمع.

وهذا المعنى سيصادفنا كذلك في مطلع الفصل الثاني «أطروحة الدولة الإسلامية»، حين يقرر راشد الغنوشي أن التصور الديني التراثي يجعل الدولة (نصب الإمام الذي هو رأس الدولة) «واجباً دينياً لإقامة الشريعة وضرورة اجتماعية إنسانية لا بديل عنها في توفير شروط بقاء الجماعة»، وأن الخوارج هم وحدهم الذين شذّوا في القديم فجعلوها ضرورة اجتماعية فقط، لكنه لا يلبث أن يقرر أن التصوّر الوسطي الذي عليه جمهور الإسلاميين يتمثّل في اعتبار السلطة ضرورة اجتماعية وأداة من أدوات الأمة في إقامة عدل الإسلام، وأنها مجرد أداة اجتماعية توظّفها الأمة لحراسة الدين والدنيا، وأن القائمين بها ليسوا سوى خدّام عند الأمة؛ إذ هي المخاطَب الحقيقي بإقامة الشريعة، بما يجعل شرعيتهم موقوفة على إنفاذهم للشريعة والتوافق مع توجيهاتها كما يرتضيها جمهور المسلمين.

وهذا المسلك كان مدخلاً لقول الغنوشي بضرورة الدولة الإسلامية، ما دام الإنسان اجتماعياً بطبعه، وما دام الإسلام نظاماً شاملاً، وهي دولة الرسالة، ولا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث علوية المبدأ الخلقي في إقامة العدل وفق ما جاءت به الشريعة أو وفق ما لا يخالفها، وهو ما أسست له مدرسة الإصلاح كما جاء بيّناً في فكر كل رموزها، مثل: الأفغاني وعبده ورشيد رضا وحسن البنا وحسن الترابي والمرجع الشيعي محمد مهدي شمس الدين.

هذا التصور الإصلاحي لمدنية لدولة الذي قرره محمد عبده وغيره من الإصلاحيين، وحافظ عليه رواد الحركة الإسلامية من بعده حين قالوا بالدولة الإسلامية، دفع إلى اعتبار الدولة ضرورة اجتماعٍ لا ضرورة دينٍ.

ويحاول الغنوشي مقايسة فكرة الدولة الإسلامية على فكرة الدولة الديمقراطية الحديثة، من خلال بحث أهم مفاهيمها التي تقوم عليها وهو «الشرعية»، فيقرر أن شرعية الدولة الإسلامية تنبع من المرجعية القانونية القيمية العليا المحكومة بالشريعة، والشورى التي تجعل الحاكم المسلم نائباً عن الأمة في إقامة الشريعة وإنفاذها وفق العقد الذي بينه وبين الأمة، وهذه الدولة يتمتع فيها العلماء وقادة الرأي العام وزعماء العشائر والطوائف وكل ممثلي الشعب بمكانة عظيمة باعتبارهم أهل الحل والعقد، بما يجعل سلطان

الحاكم سلطاناً تنفيذياً محدوداً جداً لمصلحة سلطان الشريعة والمجتمع وسائر المؤسسات الممثلة لهما.

ودولة الإسلام هذه موكول إليها ومعلّق بها الأمل أن تقوم ـ وفق تصور الغنوشي ـ بإنقاذ مركب الحضارة الإنسانية واستعادة المعنى والروح والقيمة.

وإذا كان الغنوشي يقايِس على الدولة الحديثة ويحاكيها في رسم مبادئ السلطة والحكم في الإسلام، فإن سعد الدين العثماني يؤكد مجدداً مدنية الدولة الإسلامية، لكنه يسعى من المنطلق ذاته ـ وهو المقايسة على الدولة الحديثة ـ إلى البحث عن انسجام مجتمع الإسلام مع دولة مدنية تنبني فيها الشرعية على إرادة الشعب، وتصدر فيها القوانين من قبل مؤسسات خُوِّل لها ذلك بالانتخاب، وفق مصلحة المجتمع، وهي أشبه بعملية توطين لإحدى أفكار الدولة الحديثة في بيئة الفكر الإسلامي أو تأصيل كما يُعبَّر عنها أحياناً، مدخلُها مسألة أصولية معروفة في أصول الفقه تقوم على مبدأ التمييز بين تصرفات الرسول (ﷺ) بحسب الوظائف التي اضطلع بها، والوظيفة التي يتم استدعاؤها هنا هي «الإمامة»، رأى فيها العثماني أساساً منهجياً يلقي الضوء على جوانب لم يُهتم بها بما يكفي لتطوير التجربة السياسية المعاصرة للمسلمين، وللخروج من سجن كثير من التجارب التاريخية التي ربما تكبل انطلاقة كثيرين من المسلمين للاستفادة بقوة من التجربة الإنسانية المعاصرة.

فالدولة الإسلامية هنا دولة مدنية، ذات مشروعية شعبية، مكلفة بحماية دين الأمة، كما أن الدولة الوطنية الحديثة دولة مكلفة بحماية الوطن والدفاع عن مصالحه.

إن محاولة العثماني تأصيل «مدنية الدولة الإسلامية» تصبّ مجدَّداً في صالح الفكرة القائلة بالتمييز بين الدين والدولة، أو الدين والدنيا، وإبعاد الممارسة السياسية عن الممارسة الدينية المباشرة، للقول في محصلة الأمر: إن الدولة في الإسلام دولة دنيوية قراراتها بشرية. وقد يُعتَبر هذا تطوراً داخل الفكر الحركي الإسلامي الذي خاض صراعاً حاداً مع العلمانية في الثمانينيات، دفعه إلى الرفض المطلق والكلي للفصل بين الدين والدولة، بل ربما أخرج القائلين به من دائرة الإسلام كليةً، لكننا وجدنا فيما بعد

أطروحات متطورة لا تقول بالفصل العلماني، لكن تقول بالتمييز بين الشأنين، وهي مقولة لمحمد عمارة أيضاً وآخرين.

لكن نصر عارف انتقد تلك الكتابات الحديثة في النظام السياسي الإسلامي أو في الفكر السياسي الإسلامي التي تستبطن النموذج المعرفي الغربي في علم السياسة وفي التفكير السياسي وتحاول أن تنسج على منواله، وهو مع ذلك يُقرُّ بأنه لا يمكن الادعاء بأن هناك نظاماً سياسياً إسلامياً واحداً محدد المعالم والخصائص والمكونات، بل هناك منظومة معرفية إسلامية تعالج الشأن السياسي وتحدد له الأسس والمنطلقات والمقومات والمقاصد، وعن هذه المنظومة ومنها تنبثق نظم سياسية عديدة مختلفة المكونات والأشكال والوسائل والصيغ.

وعليه فهو يحاول تقديم أسس نظرية عامة لملامح النظم السياسية الإسلامية، وأهم ملامح هذا النموذج الإسلامي المقترح أنه يتخذ من المجتمع مركزاً له، بينما يهمش إلى حد كبير دور الدولة، بالاستناد إلى أن النموذج النبوي يشهد على أسبقية المجتمع على الدولة في الأهمية والاهتمام، كما أن الجدل الكلامي المبكر الذي أسهم في تكوين الفرق الاعتقادية انطلق في أساسه من اختلاف بين تيارين: **أحدهما**: يرى أولوية الدولة، وكيف أنها أصل من أصول الدين وواجب عليه تعتمد باقي الواجبات. **وثانيهما**: يرى أنها وسيلة لا أصل، وأن الدين يحتضنه ويعبّر عنه المجتمع وليس الدولة، وقد كانت السيادة التاريخية من حيث الأغلبية والنفوذ للتيار الثاني. ثم إن مفهوم السياسة في الإسلام كمنظومة فكرية يجعل معظم الفعل السياسي فعلاً مجتمعياً غير قاصر على الدولة أو على أجهزتها السلطوية، فجوهر هذا المفهوم هو الإصلاح أو المصلحة، تأسيساً على معناه اللغوي.

الفصل الثالث «إشكالات الدولة الإسلامية»: ينصبّ في الأساس على محاولة تحديد معالم الدولة الإسلامية عند القائلين بها، ودراسة علاقة الدين بالدولة والدولة بالدين، بدءاً من التراث السياسي الإسلامي وصولاً إلى حركات الإسلام المعاصر، ليقدّم رؤى نقدية في أطروحة الدولة الإسلامية ويبلور بعض إشكالاتها، بالاستناد إلى قراءة التجربة التاريخية في محاولة لإزالة اللبس الذي وقع فيه القائلون بأطروحة الدولة الإسلامية.

وفي هذا الفصل يعيدنا د. رضوان السيد إلى ناحية استعراض التجربة التاريخية للدولة الإسلامية بعد زمن النبوة؛ لأن هذا الاستعراض سيُفيدنا مع الإسلاميين بأنْ يضعَ الأمورَ في سياقِها المعتبر لدى المسلمين في أزمنة الخلافة والسلطنة وعلى مدى عدة قرونٍ استقرتْ فيها المفاهيمُ والآليات، مفاهيمُ علاقة الدين بالدولة، والآليات التطبيقية للنصوص وللاجتهادات وللأفهام.

يبدأ السيد من تعريف الإمامة لدى الماوردي وغيره بأنها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، وهو تعريف محشوّ بالأيديولوجيات، وبصراعات العقائد والمذاهب والسياسات حتى أيامه. وعلى الرغم من أن الماوردي يَعتبر منصب الإمامة أو السلطة الإسلامية يستند إلى «الوضع» وليس النص؛ ما يعني أنها منصب مدني «وضع» بإجماع الصحابة، إلا أنه باعتباره الإمامة أداة أو وسيلة أو سلطة لحراسة الدين - بالإضافة إلى الوظيفة المتعارف عليها للسلطة - يكون قد أعطى الخلافة صلاحيات وطابعاً دينياً؛ فهي إمامة وخلافة «عن النبوة»، وهي تقوم بالإضافة إلى سياسة الدنيا (وهي المهمة المتعارف عليها لأي سلطة)، بمهمة دينية كبرى هي حراسة الدين. وحين ذكر الماوردي وأبو يعلى الفراء الحنبلي المؤسسات الفرعية التي تشرف عليها الخلافة كان من بينها ولايات دينية بحتة: الولاية على إمامة الصلوات، والولاية على الحج، وولاية الصدقات، وأحكام الحسبة، وولاية النقابة على الأنساب.

لكن رضوان السيد لاحظ أمريْن اثنيْن: **الأول**: صراع طبقة العلماء والفقهاء مع السلطة السياسية طوال القرن الثاني الهجري على المرجعية في الدين، وتجلّى الصراع الثاني مع المحدّثين أو أهل الحديث والسنة في (المحنة)، أي الخلاف بين المأمون العباسي من جهة، وأحمد بن حنبل وزملائه من جهة ثانية، حول من يتولّى تحديد طبيعة التعامل مع القرآن، وهل هو الخليفة (الذي قال: إن القرآن مخلوق) أم أهل السنة والجماعة (أصحاب الحديث) الذين قالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق!؟ ومما له دلالته أن أهل السنة هؤلاء كانوا يقولون بوجوب الطاعة للسلطان في الشأن السياسي، ولا يرون طاعته في الشأن الديني (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

إن وقوف الفقهاء في وجه الصلاحيات التشريعية للسلطة، ووقوف المحدثين في وجه المرجعية الدينية للسلطة السياسية، هذان الموقفان يتصل

أحدهما بالآخر، لكن موقف المحدثين كان أكثر جذرية، وأوضح لجهة التمييز بين المجالَيْن الديني والسياسي. وقد كان من نتائج هذا الصراع أن استقل المجال الديني عن المجال السياسي بعد منتصف القرن الثالث الهجري، فتولّى العلماء (ورثة الأنبياء) الشأن الديني، وانفردت السلطة بالشأن السياسي، وبقيت المرجعية العليا للإسلام، كما بقيت المرجعية القانونية والمؤسسات للسلطة السياسية كما في كل دولة.

وبالعودة إلى الدولة أو الإمامة ذات الطبيعة الدينية نجد أن المقايسة بين علاقة الدين (الزرادشتي) بالدولة وعلاقة الإسلام بالدولة، هو الذي أفضى إلى تلك الصياغة (حراسة الدين وسياسة الدنيا)، وهي صياغة يراها رضوان السيد «وهمية».

استمرت الخلافة حتى مطلع القرن الرابع الهجري إلى أن فوجئ الفقهاء بظهور الدولة السلطانية، وهذه الظاهرة الجديدة التي بلغت ذِروتها عام ٣٣٣هـ/ ٣٣٤هـ بدخول البويهيين إلى بغداد، دفعت الفقهاء وكتّاب الآداب السلطانية، والفلاسفة وغيرهم إلى كتابة قراءات لأوضاع الخلافة فظهرت ثلاثة كتب في «الأحكام السلطانية» ما بين ٤٤٠هـ و٤٧٠هـ: كتاب الماوردي، وكتاب أبي يعلى الفراء الحنبلي، وكتاب إمام الحرمين الجويني. أما الماوردي وأبو يعلى فيعترفان بالتغير وبالوقائع الجديدة، ويعتبران أن الحل المؤقت الذي جرى التوصل إليه (أن لا يباشر الخليفة الأمور بنفسه، بل من خلال تفويض أمير الاستيلاء) هو الوحيد الممكن والمعقول، لأنه يحافظ على وحدة الدولة (لا على وحدة السلطة)، ويترك الأمل والباب مفتوحاً لتصحيح الأوضاع باتجاه توحّد السلطة (الدستورية) والقوة من جديد. لكن الجويني يختلف معهما، بل ويهاجم معاصرَه الماوردي من دون أن يسميه. فالخليفة العباسي صار عبئاً ولم يعد ميزة، ولا حاجة لهذه الازدواجية السلطوية، ولا حاجة أيضاً لبقاء الخليفة لسبب ديني، فالشأن الديني يتولاه الفقهاء والعلماء، أما السياسة (تدبير الشأن الداخلي)، والشوكة (الجهاد والدفاع عن دار الإسلام)، فيتولاها السلطان، سواء أسميناه خليفة أم لا.

لكن الاتجاه التقليدي المؤسسي هو الذي انتصر في الظاهر، فقد بقي الخليفة، وحَكَم السلاطين، وظلوا يطلبون التكليف منه مهما بعدت أقطارهم.

واستناداً إلى هذا الإدراك للمتغيرات تشبث الفقهاء بالأمر الديني والشعائري وما يتصل بهما، ولجؤوا في المجال العام إلى تطوير ما اعتبروه «سياسة شرعية» للخروج من الضروري والطارئ إلى الصالح والشرعي. فجرى ـ بعد انتصار القوة والشوكة في الدولة ـ الانتقال من «الأحكام السلطانية» إلى «السياسة الشرعية»، أي إن المصلحة صارت مصدراً شرعياً، كان على الفقهاء الانصراف إلى تقنينه وضبطه بالقدر الذي تسمح به السلطة والظروف.

فاضطر الفقهاء إذاً إلى شرعنة إمارة الاستيلاء وسلطنة التغلب حفظاً للوحدة ودرءاً للانقسام، واعتبروا أنه ما دامت الخلافة قائمة فإن المشروعية التأسيسية متحققة، والخلل إنما هو داخل شرعية المصالح؛ وهذا يمكن تلافيه بالإصرار على العدالة. وهذه النزعة يجعلها د. القرضاوي معبّراً عن واقعية الفقه الإسلامي، وأنه لا يعيش في الهواء بل في الواقع ويتفاعل معه.

وبقي الأمر على هذا الحال حتى مشارف العصور الحديثة، إذ أُعيد القول في الفقه والفكر السياسيّيْن، مع صدمة الغرب وظهور الدول الحديثة، ثم مع سقوط الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤م، فقد طوَّر الشيخ محمد عبده أطروحة الدولة المدنية في الإسلام في سياق الجدال مع فرح أنطون حول العلمانية، ثم تأسَّست الحركات الإسلامية العاملة لاستعادة الدولة الإسلامية التاريخية، والتي تطورت لديها في خمسينيات وستينيات القرن العشرين مقولةُ «الدولة الإسلامية» التي تكتسبُ اسمَها هذا من «تطبيق الشريعة»، في مقابل تياريْن آخريْن، يرى أحدهما ضرورة إعادة الخلافة، ويرى الآخر ضرورة القول بالعلمانية، والصراع إنما قام ويقوم بين هذه التوجهات الثلاثة.

لكن أنور أبو طه يركز تحليله على دولة الإخوان المسلمين تحديداً؛ لكونها كبرى الحركات الإسلامية، وهي الحاضرة بقوة في ساحة الفكر والعمل السياسي، فيرى أن ولادة جماعة الإخوان المسلمين كان مبعث ظهورها أنها ردّ فعل على غياب النظام السياسي الإسلامي، فكانت تتويجاً عملياً ذا مَنْحى نضالي لدفاعات الفكر الإسلامي منذ عصر النهضة ضد الفكر «التغريبي»، ويقرر أن حسن البنا لم يكن امتداداً خالصاً للاتجاه السلفي التقليدي لعصر النهضة ممثَّلاً بمحمد رشيد رضا الداعي إلى نظام الخلافة،

فالبنّا أضاف تصوّراً جديداً أدخل العقلَ الإسلامي في مساحات التفكُّر الفعَّال، كما أدخل تعديلاً مهمّاً في مفهوم «الجماعة المسلمة» التي عصفت بها التحولات في دول ما بعد الاستقلال، فبرز الاختلاف والتحوُّل بين مفهومي «المجتمع الإسلامي» و«الجماعة المسلمة».

الفكرة المركزية التي انطلق منها البنا ـ كما هو معروف ـ هي أن الإسلام نظام شامل، دين ودولة، وانطلاقاً من شمولية الإسلام اعتبر البنّا أن علاقة الدين بالسياسة هي بمنزلة «الأصل الأساس» الذي تمَّ تضييعه، بل إنه يقفز قفزة نوعية في النظر إلى مكانة الحكم في الإسلام فيقول: «والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر». وهذا النص ـ بحسب أبو طه ـ يُعتبر تأسيساً أوليّاً لقداسة السلطة، فهو قد وضع بذور فكرة «الحاكمية» التي تبنّتها لاحقاً تيارات وجماعات السلفيّة الحركية كافة، التي اعتبرت أن الدولة الإسلامية مسألة عَقَدِيّة من مسائل أصول الدين، ولذلك نرى الخطاب الإسلامي السياسي الحركي أسبغ طابعاً قدسياً على تلك العلاقة بين الدولة والدين، مُشابِهًا الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة التي تتحول ـ معه ـ إلى أصل من أصول الاعتقاد!.

هكذا تمّ مَرْكَزَة المسألة السياسية لدى الحركة الإسلامية «الأم»، مما أدى إلى بروز نزعة التسييس، وإعلاء الشأن السياسي العملي في عموم الفكر الإسلامي وتياراته وحركاته، حتى إن الفكر الإسلامي الحديث ربط قوام «الأمة» وتحقُّق وجودها التام بالدولة، ونقل المرجعية من الأمة إلى الدولة التي تطبق الشريعة، وهذه إحدى مشكلاته الكبرى بحسب الكثيرين.

لم يغادر البنا تصور الخلافة كليةً، فهو قد جعل «فكرة الخلافة والعمل لإعادتها» على رأس أولويات الإخوان المسلمين، ولكنه يعتقد أن الأمر يحتاج إلى «كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات».

إنه على الرغم من كثرة الحديث عن نظام إسلامي، ودولة إسلامية، نجد إقراراً مستمراً بأن الكلام يتعلق بالمضمون والمرجعية لا بالشكل أو

المسمّيات؛ لأن الإسلام حسب البنا وغيره لا يتدخل في تفاصيل وجزئيات الحياة الدنيوية البحتة، وإنما في المسألة السياسية بما هي اشتغال في القيام على الدنيا بما يصلحها، لكنهم مع ذلك حين يرسمون وظيفة الدولة أو مهماتها نجدهم يتحدثون عن «وظيفة عقدية للدولة الإسلامية» كما هو عنوان كتاب لحامد عبد الماجد، بل إن البنا والغنوشي يتحدثان عن وظيفة الدولة في نشر الإسلام وتبليغ دعوته الحكيمة للناس، وهداية الناس جميعاً، وهذا يتجاوز مسألة وجود الدولة لضرورات اجتماعية لتحقيق النظام وتسيير المعاش وتحقيق إجماع الحد الأدنى في الجماعة السياسية وغير ذلك.

وفي الواقع ثمة شبه اتفاق بين مقالات عديدة في هذا الكتاب على أن مفهوم الدولة الإسلامية يلفّه غموض شديد، والتباس بمفاهيم الدولة الحديثة والخلافة، وقد سبق لنزيه نصيف الأيوبي أن أكد[1] أنه ليس في الفكر السياسي الإسلامي مفهوم محدد للدولة، وأن عشرات الكتب التي تتحدث عن مفهوم «الدولة في الإسلام» وتستمد مادتها من الأدبيات الإسلامية التقليدية إنما تتحدث عن «الحكم» أو عن «السياسة» وليس عن «الدولة» بالمفهوم النوعيّ والمعنى المتكامل؛ ذلك أن تصنيف «الدولة» في الفكر السياسي التقليدي هو تصنيف لضروب الصَّنعة السياسية وليس لأنواع «الدولة».

إلى ذلك، إن مفهوم الدولة الإسلامية تُحيط به إشكالات عديدة، أهمها التباس العلاقة بين الدين والسياسة، وهو جوهر المعضلة. وفي هذا المعنى يأتي مقال عبد الرحمن الحاج ليقدم قراءة تاريخية للفكر الإسلامي السياسي تلحظ تحولات الوعي بمفهوم الدولة تحديداً، وتأثيرات الميراث السياسي الفقهي والتاريخي فيه، ويرى فيه أن مفهوم الدولة الإسلامية مفهوم هجين، يختزن مضموناً نضالياً لاستعادة الإسلام عبر استعادة الخلافة، أو لاستعادة الخلافة من أجل استعادة الإسلام، وأن ظل الخلافة لم يفارق تصورات الدولة الإسلامية، فلاهوت الخلافة الثاوي في عبارة «الدولة الإسلامية» يمثِّل القاسم المشترك لكل الحركات الإسلامية، والفارق بينها أن بعضها يُعيد مفهوم «الدولة الإسلامية» إلى أساسه (الخلافة)، مثل: حزب التحرير والحركات الجهادية، بينما يفسر البعض الآخر الدولة الإسلامية بمنطق

---

(١) نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة**، ط١ (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢).

تلفيقي بالدولة المدنية. وقد عزز ظل الخلافة ومكّن للاهوتها في الوعي الإسلامي الصراع الأيديولوجي ومساعي الحفاظ على الهوية في مواجهة ما سمي بـ«التغريب» و«الغزو الفكري» و«الاستلاب» وغير ذلك، حتى كاد يصبح مفهوم «الدولة الإسلامية» مسلَّمة من مسلمات الوعي الإسلامي برمته في نهاية السبعينيات، وخصوصاً بعد الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م. لكن الحاج لا ينفي أن ثمة بوادر لإعادة التفكير في مفهوم الدولة الإسلامية خارج إطار لاهوت الخلافة بشكل يقترب أكثر من مفهوم الدولة الحديثة خارج الأيديولوجيا.

ثمة إشكالات عديدة تحيط بمفهوم الدولة الإسلامية في أعين نقادها كما يتضح في الفصل الثالث، فرضوان السيد يقول ناقداً: صحيح أن الحاكم في الدولة الإسلامية غير معصوم، لكن غير المعصوم هذا يقوم على تطبيق الشريعة المعصومة، فما الفائدةُ من تأكيد «مدنية» الحاكم ما دامت «مدنية» الدولة منكورةً أو غير مصونة؟! ويستدلُّ دُعاةٌ كبارٌ على ضرورة إقامة الدولة الإسلامية بأنّ الإسلامَ عقيدةٌ وشريعة، والقائلُ بذلك لا بد من أن يُقرَّ أنَّ الإسلامَ دينٌ ودولة، بيد أنّ (الشريعة) لا تعني المشروعَ السياسيَّ، كما أنها في الحقيقة لا تنفصلُ عن العقيدة، بل هما شيءٌ واحدٌ، ذلك أنّ الشريعة تملكُ جوانب اعتقادية أيضاً، وكذلك أورد برهان غليون في الفصل الأول جملة إشكالات على أطروحة الدولة الإسلامية، منها أنه يرى فيها شكلاً من أشكال الدولة الدينية التي تجاوزها الجميع باتجاه الدولة الديمقراطية التي تكفل قيام الحق والقانون، وترسخ مبدأ المواطنية كأساس للتعامل بين الجميع، وإن كان مفكرون إسلاميون عديدون ينفون هذه الصيغة عن الدولة الإسلامية، وقاموا بتوطين فكرة المواطنة داخل الفكر السياسي الإسلامي بما يكفل مبدأي المساواة والعدل.

والواقعُ أنّ منظّري الإسلاميين بعد أن صاروا أحزاباً سياسيةً، ومارسوا المشاركة، سيطر في أوساطهم أحدُ منزعين: إمّا تصوير «الدولة الإسلامية» الموعودة بصورةٍ تقرُبُ بها من «الدولة المدنية»، أو العكس، أي تصوير الدولة المدنية باعتبارها اختراعاً من اختراعات المسلمين في العصور الوسطى، قلّدهم فيها الغربيون المُحْدَثون.

لكن المقال الأخير في الفصل الأخير من الكتاب يخطو خطوة متقدمة في إدراك مشكلة الدولة الإسلامية من داخل التفكير الإسلامي نفسه؛ إذ يوضح أن هناك تفريقاً وتمييزاً بين شمولية الإسلام ووظيفة الفقه والفقهاء، كما أن هناك تمايزاً بين الفقه والسياسة، إلا أن متغيرات الواقع السياسي أدت إلى اضطراب كبير في «الأدوار» طاول وظيفة الفتوى ومجالها وحدودها، بل وظيفة الفقه والفقيه، والذي لم يتم الانتباه إليه أن شمولية الإسلام لم تعنِ شمولية الفقيه في ذاته بحيث يصبح هو وحده المتحكم بالمجال العام.

لكن التطور الذي حدث في العصر الحديث هو ذلك الانفصال بين الشريعة والسياسة في بناء تصور ومرجعية الدولة الحديثة بما هي مهيمنة على تفاصيل حياة البشر، وفي هذا السياق حدثت تحولات كبيرة في وعي تلك الفكرة المركزية في الإسلام، وهي «النظام الشامل»، فتحولت من إطار دولة مجسدة لها وقائمة بها، إلى إطار جماعة أو تنظيمات إسلامية، فجرى الدمج بين الإسلام بوصفه نظاماً شاملاً، وبين ما سمي لاحقاً بـ«الإسلام السياسي» على معنى المشاركة في السلطة، أو السعي إليها.

فاشتمال الشريعة الإسلامية على مسائل السياسة أمر لا مفرّ من الإقرار به، وهو ما يشهد به ذلك النتاج الفقهي الضخم، والتاريخ الإسلامي أيضاً، بل ويشهد به التحليل المنطقي عن تعريف الفقه الإسلامي وبناء تصوراته، لكن الجديد والطارئ هو مَنْ يمارس تلك السلطة ويقوم على تطبيق تلك التصورات. هنا حدث ويحدث اضطراب كبير منذ نشأة الدولة الوطنية الحديثة والصراع على السلطة والمرجعية أيضاً.

معتز الخطيب

الدوحة، ٥/ ١/ ٢٠١٠

الفصل الأول

الدولة : معضلة المفهوم والتطبيق

(١)
الصراع على الدولة

د. برهان غليون
أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة السوربون

ـ ١ ـ

وصل النقاش الدائر في العالم العربي بين الاسلاميين والعلمانيين حول الدولة منذ أكثر من ثلاثة عقود إلى طريق مسدود، **أولاً**: بسبب غموض مفهوم الدولة ذاته أو تشوّشه في الوعي العربي العام وعند معظم الأطراف، **وثانياً**: بسبب السياق التاريخي الخاص الذي تعيشه المجتمعات العربية والذي يتميز من جهةٍ بفساد الدولة كمؤسسة عامة وجامعة، ومن جهة ثانية بالتناقض المتزايد بين أغلبية ثقافية تنظر إلى الدولة كتعبير عن هويتها المضيّعة أو المهددة بالضياع، وأقلية ثقافية تحتكر وسائل السلطة العامة، المادية والسياسية معاً[١]. والنتيجة هي اتجاه متزايد عندنا لتصنيم مفهوم الدولة، وتحويلها إلى أسطورة مقدسة، كما يزداد التمركز حول موضوعها ووسائل السيطرة عليها كما لو كانت خشبة الخلاص الوحيدة لمجتمع فقد سيطرته على أوضاعه ومقاليد أموره.

وهكذا يكمّل الاستلاب الفكريّ الاستلابَ العملي المقيم والمستفحل لها، فهي بالنسبة إلى الإسلاميين طريق الخروج من التيه الذي دام لأكثر من قرنين، تيه الحداثة وما بعدها، ورمز المصالحة بين الدين والدنيا، وبين

---

(١) للمزيد من التفاصيل انظر كتابي: **النظام السياسي في الإسلام** (بالاشتراك مع محمد سليم العوا)، دار الفكر المعاصر، بيروت ٢٠٠٤.

العبد وربه، وإطار إعادة تحقيق العهد الذي ربط ولا يزال المؤمنين بإلههم ومصدر خلاصهم، ومن وراء ذلك إشارة الانطلاق لمسيرة استعادة أمجاد الأمة الإسلامية بما تعنيه من وحدة وقوة، كما توحي بها أو ترجع صداها صورة الخلافة الإسلامية التاريخية التي امتد نفوذها من الصين إلى قلب أوروبا. وهي بالنسبة إلى قطاعات واسعة من الرأي العام العربي والإسلامي الذي تَشَرّب قسطاً من الثقافة السياسية الحديثة بمعانيها القانونية والوطنية، البديلُ الوحيد عن استفحال النزاعات الطائفية والمذهبية والعشائرية والإثنية.

وبينما يرى المخيال الإسلامي المعاصر في الدولة المنشودة مثال العدالة والسيادة والاتساق الأخلاقي والفكري، بمقدار ما تشير إلى إحلال دولة العدل الإلهي محل دولة الظلم المدنية أو العلمانية أو الوضعية (وهي في نظر معظم أتباعه بمعنى واحد) التابعة أو الخاضعة للهيمنة الاستعمارية، ينظر المخيال العلماني أكثر فأكثر إلى الدولة بوصفها رديفاً للنظام والأمن مقابل الفوضى وانتشار العنف والفساد والمحسوبية. وبالنسبة إلى الطرفين، يشكّل الصراع على الدولة رهاناً أولاً، ليس لِمَا تقدّمه السيطرة عليها من إمكانات ووسائل لتحقيق الغايات المثلى: ـ التوافق مع الايمان والمطالب الإلهية عند البعض، وضمان النظام بما يعنيه من حكم القانون واحترام الحريات والحقوق المدنية والسياسية عند البعض الآخر ـ وإنما أكثر من ذلك وقبل ذلك، للتعويض عن نقائص مجتمع يفتقر في ذاته، أو يبدو وكأنه يفتقر إلى أسس التضامن والوحدة والنظام والتفاهم والغايات المشتركة.

هكذا أصبحت الدولة محور التفكير والصراع معاً في عالم العرب الراهن، وكل النقاشات والصراعات الأخرى مرتبطة بصورة أو أخرى بالصراع على الدولة، سواء على مستوى تحديد المفهوم والمضمون، أم على مستوى التحكم بأجهزة القوة والقهر، أو بعبارة أخرى: حيازة الحق في احتكار العنف الذي يكاد مفهومه يتطابق اليوم في الدولة القائمة إلى حد كبير مع مفهومها.

يعكس هذا الصراع نفسه الطلب الاجتماعي المتزايد على الدولة، ليس من حيث هي جهاز عنف وقهر وإخضاع، وإنما بالعكس من حيث هي نظام، وقانون، وسلطة عمومية، أي مؤسسة لمصالح عامة وطنية مقابل المصالح

الخصوصية، قانونية ومساواتية، ومن حيث هي مركز إنضاج رؤى وتطبيق قرارات وخطط ضامنة لوحدة الجماعة ومستقبلها معاً. بيد أن الصراع الراهن على الدولة يعكس هنا مشكلة أكبر من الدولة نفسها، هي انحلال نظم المجتمعات العربية لحقبة ما بعد الاستعمار، أي النظم القومية أو الوطنية بشعاراتها وأفكارها وقيمها وأهدافها وغاياتها وسياساتها ومناهج عملها وتسييرها، فالمجتمعات التي لا تستطيع أن تتماسك من دون الدولة وخارجها هي مجتمعات مفكّكة بالأصل، ولا تنجح الدولة غالباً في توحيدها، اللَّهُمَّ إلا إذا كان معنى الدولة فرض النظام بالقهر والقوة. فالأصل أن الدولة بوصفها القوة الناظمة للمجتمع الكلي - أي المنتجة لاجتماع سياسي يشمل جميع الأفراد المستقرّين على الرقعة الجغرافية التي تبسط سيادتها عليها - هي من إفراز الأمة أو الجماعة، والتعبير المكثّف عن وحدتها الفكرية والأخلاقية والاجتماعية العميقة، فهي تنبثق من المجتمع بمقدار ما تتبلور داخل هذا المجتمع شروط بروز سلطة مركزية واحدة وموحدة معاً، ولا تفرض عليها من الخارج. والدولة تلخّص في مبادئ التنظيم التي تستند إليها المشترك بين أفراد المجتمع الذي تهيمن عليه. وما لم ينجح هذا المجتمع في التوصّل إلى حدّ أدنى من الإجماع - أي من وحدة الفكر والهدف والغاية والمعايير الأخلاقية - لن يكون بإمكان الدولة الحديثة - بوصفها دولة المجتمع أو الدولة الأمة التي تعكس إرادة المجتمع وتجسّدها - أن تقوم، وستتحول أي سيطرة مركزية إلى سيطرة آلية، أي إلى سلطة قهرية مفروضة بقوة الإرادة والسطوة والعنف الذي تتمتع به النخبة الحاكمة، التي كثيراً ما تتحوّل لهذا السبب نفسه إلى نخبة عسكرية، أو كما هو سائد الآن في معظم الدول العربية إلى نخبة أمنية (أي مرتبطة بأجهزة الأمن السرية وشبه السرية والعلنية أو التابعة لها) بامتياز.

والسؤال الذي يُطرح عندئذ: كيف يمكن أن تنشأ دول لا تكون المجتمعات فيها قد حقّقت الحد الأدنى من الإجماع حول المبادئ والقيم والغايات؟ الجواب هو أن تاريخ الدول ليس من النمط الخطي الذي يقدّم لنا نماذج متماثلة وسيرورات منمذجة للدول؛ فمقابل صنف الدول التي تنبثق من نضج الشروط الذاتية لتكوين مجتمعات سياسية - أي أمم بالمعنى الحديث والنضج لا يعني غياب النزاع والعنف وإنما بالعكس أخذ عِبَرِهِ والسعي إلى

تجاوزه ـ هناك صنف آخر من الدول، ربما كانت الأكثر عدداً، تنشأ من دون وصول هذه الشروط إلى مرحلة النضج، إما بفعل الاقتداء وتَمَثل النماذج السياسية الجديدة من قِبَل نخب طَموحة وحيّة، أو بفعل الإكراه من قبل دول ومجتمعات أخرى، كما كان الحال مع الدول التي نشأت بعد انحسار السلطة الاستعمارية. وفي هذه الحالة لا تمثل الدولة خلاصة حياة المجتمع الأخلاقية والسياسية أو نضجهما الدافع إلى تعميق التجربة المشتركة والحياة العامة بتعزيز قاعدتها أو بُعدها القانوني السياسي، وإنما أداة في يد النخب التي استقرت مقاليد الأمور في يديها لبناء المجتمعات السياسية أو إعادة بنائها. وبحسب طبيعة هذه النخب واختياراتها يمكن أن ينتج من هذه العملية نماذج متفاوتة ومتباينة للدولة لا تماثل بالضرورة النموذج الأصلي ولا تقوم بوظائفه ولا تخدم الغايات ذاتها، بل إن منها من لا ينجح حتى في إنتاج مجتمع سياسي ويستمر بفعل العطالة وسيطرة عصبية قبلية أو طائفية، ومنها ما ينحل نهائياً ويزول، ومنها من يدخل في تجربة من الصراع والعنف ولو في سياق وجود الدولة وليس قبل ظهورها تقوده إلى النضج، أي إلى العثور على قواسم مشتركة تسمح للجميع بالعيش معاً، مما يعني في الواقع أن كل دولة كاملة، أي تجسد إرادة مجتمعها، وبالتالي تكون دولة أمة، هي ثمرة معاناة أصلية متميزة، وربما حروب أهلية دامية.

الدولة هي التعبير عن نجاح المجتمع في الوصول إلى توافقات وبناء مؤسسات تعكس تجاوز تجربة العنف وتضمن استمرار السلام ومن ثَم الاستقرار والتعايش المديد بين السكان. وهذا التعايش المديد في مناخ السلام الأهلي والاستقرار هو الذي يسمح بنمو المشترك الثقافي والسياسي والاجتماعي بين الأفراد، ويحوّل إجماع الحد الأدنى إلى إجماع أعلى، ويضمن للمجتمع والدولة التناغم والانسجام وطول البقاء والاستقرار، فكل دولة هي مشروع بناء أمة أو مجتمع متفاهم مع نفسه ومع السلطة المركزية التي يخضع لها طواعية وتقوم بمهام تنظيم شؤونه وإدارة مصالحه.

ـ ٢ ـ

من هنا يُطلق مصطلح دولة في الواقع على نماذج لا حصر لها من الدول، كاملة التكوين أو مُنجزة، ناقصة التكوين أو غير مستكملة لشروطها،

بل ومجهضة كالمولود السقط أو الطرح. ويطلق كذلك على أصناف من الدول ذات أشكال من التنظيم للسلطة العامة، وللمجتمع ككل، ووظائف عسكرية أو اقتصادية أو ثقافية واجتماعية، وغايات يمكن أن تتباين من النقيض إلى النقيض. ونخلط غالباً في تصوراتنا المبسطة بين الدولة بالمعنى الذي كان سائداً في التاريخ القديم (كالدول والممالك القديمة) والذي ساد في القرون الوسطى وأطلقت الأدبيات التاريخية عليه اسم الإمبراطورية أو الخلافة أو السلطنة، وذاك الذي تسمّيه الأدبيات الحديثة بالدولة وتعني به الدولةَ الأمة، أي نموذجاً خاصّاً من الدول لا تستكمل شروطه وجود سلطة مركزية سيدة تخضع جماعة من الناس لسلطتها بأي وسيلة كانت وعلى رقعة محددة من الأرض، وإنما نوع من الإدارة السياسية المركزية المرتبطة بمشاركة المجتمع نفسه وتحت إشرافه وسيطرته الدائمة، وهذا ما يفسر نزوع هذا الصنف من الدول إلى تثمين الأصول الإجرائية الديمقراطية، بل والتماهي معها.

لذلك، إذا لم نشأ أن نناقش في الفراغ فلا بد من أن نميّز ـ عند النقاش في موضوع الدولة ـ النموذج الذي نتحدّث عنه، وماذا نقصد بالدولة. فالإسلامي المعاصر عندما يتحدّث عن دولة يقصد في الواقع ما تسمّيه الأدبيات الفقهية الإسلامية الكلاسيكية الإمامة، وهي تُعنى بتنصيب قيادة الجماعة المسلمة وترتيب السلطات داخل هذه القيادة، وتعيين حقوق القادة على المؤمنين وحقوق المؤمنين على القادة. وليس لهذه الدولة المجسّدة لنظرية الإمامة أيُّ علاقة في الواقع بالدولة التي يتحدث عنها الليبرالي أو المتأثر بالفكر الليبرالي في عصرنا؛ فهو يعني بها الدولة الحديثة بما تمثّله من ارتباط وثيق بين السلطة العامة المنظِّمة للمجتمع ككل وهذا المجتمع نفسه، أو ما تسميه النظرية الحديثة الدولة الأمة التي تستمد السلطة المركزية سيادتها من الشعب ولا تستمر إلا بفضل الشرعية التي تؤمّنها لها الانتخابات أو الاستشارات الدورية. وبمقدار ما تجسّد الدولة هنا إرادة المجتمع وتعبّر عن خياراته الممثّلة في الأغلبية فهي تنظر إلى نفسها على أنها دولة المجتمع، والمسؤولة الأولى عن تنظيم شؤونه وضمان حقوقه، وتحقيق غاياته لا غايات الدين أو الغايات التي ينشدها

الدين أو الهيئة الدينية، ولا غايات النخبة الأرستقراطية أو عصبية القبيلة أو الطائفة الحاكمة[٢].

أما بالنسبة إلى أصحاب النظرية الماركسية فليست الدولة التي يتحدّثون عنها غالباً سوى الأداة المنفصلة عن المجتمع والقائمة فوقه، التي تستخدمها الطبقة المسيطرة لإخضاع الطبقات الدنيا؛ وهي بالتالي التعبير الساطع عن الاستلاب السياسي الذي تعيشه المجتمعات ما قبل الشيوعية، الناجم هو نفسه عن الانقسام الطبقي الذي يمثّل البنية الأساسية للمجتمعات حتى وقتنا الراهن. والسياسة ليست في هذا المنظور شيئاً آخر سوى تحقيق الدولة لوظيفتها، أي عمل الدولة من أجل إخضاع الطبقات المنتجة وتكريس هذا الخضوع بالسيف وبالأيديولوجية الهادفة إلى تزييف الوعي. ولذلك ارتبط التحرّر الإنساني في نظر الماركسيين بتلاشي الدولة أو انطفائها بموازاة اختفاء الانقسام الطبقي مع اكتمال نموذج المجتمع الشيوعي الخالي من الطبقات. وقد عبّر ماركس عن اختفاء السياسة والدولة المنتجة لها والمنظّمة لممارستها ـ من دون أن يعني ذلك غياب وظيفة التنظيم والإدارة التي لا وجود لمجتمع من دونهما ـ بجملة مشهورة يقول فيها: إن نهاية حقبة الانقسام الطبقي داخل المجتمعات سوف تشهد ولادة تنظيم اجتماعي تحلّ فيه إدارة الأشياء محل حكم الأشخاص، فالإدارة ترتبط بتنظيم شؤون المجتمعات المادية، أما الحكومة فهي تعمل على إعادة إنتاج انقساماتهم الطبقية، أي سيطرة طبقة على طبقة أخرى من خلال تنظيمات تتجاوز الأشياء وتدخل في شؤون الأفراد والأشخاص العيانيين[٣].

والنتيجة التي نريد أن نصل إليها من استعراض بعض محمولات مفهوم الدولة ـ وهي تتجاوز بكثير ما ذكرنا، حتى لَنَكاد نعتبر أن لكل دولة حقيقتها

---

(٢) يقول ماكس فيبر في العالِم والسياسي: «الدولة هي مشروع سياسي ذو طابع مؤسسي، نجحت القيادة الإدارية في تطبيقها للقواعد المتبعة في احتكار القسر المادي الشرعي على رقعة معينة من الأرض»، مما يعني أنها الوحيدة القادرة على فرض احترام القانون من خلال سيطرتها على الجيش والعدالة والشرطة.

Le savant et le politique, éd. La Découverte, 2003 Paris.

(٣) انظر فريدريك انجلز، ضد دهرينغ، دهرينغ يقلب العلم، ترجمة الكتاب الصادر عام ١٨٧٨
Mr. E. Dühring bouleverse la science.

وتجربتها الخاصة التي تميّزها عن غيرها ـ هي أن ما يجمع بينها أو أن العنصر الوحيد المشترك الذي يبرّر الحديث عن الدولة ـ مهما كانت، قديمة أو حديثة، كاملة أم ناقصة، مركزية أم طرفية ـ هو وجود سلطة مركزية تعنى بتنظيم المجتمع الكلي وتتمتع هي نفسها بنصيب ما، كبير أو صغير، من التنظيم الداخلي، كما تتمتع بدرجة من السيادة، أي من هامش يسمح لها باتخاذ قرار مستقل في قسم كبير من الشؤون العامة الخاصة بالمجتمع الذي تسيطر عليه أو تحكمه، وليس بالضرورة السيادة الكاملة كما تؤكدها النظرية الحديثة، وتحظى أيضاً بقسط من القبول العام أو الشرعية الذي لا بد منه لضمان حدّ أدنى من الديمومة التاريخية.

لكن حتى على هذا المستوى، هناك من بين علماء الاجتماع من يرفض الربط بين السياسة ووجود الدولة. وهذا ما سعى إلى إبرازه بيير كلاستر في كتابه عن الأسكيمو حيث لا يمنع غياب الدولة ـ من حيث هي سلطة مركزية وتراتب للسلطات ـ وجود سياسة، بمعنى تنظيم المجتمع شؤونه بصورة كلية[٤]. وهناك أيضاً من يعتقد أنه من الممكن تجاوز الدولة الراهنة تماماً واستبدالها بوكالات خاصة تقدّم خدماتها للأفراد، تماماً كما يحصل في الخدمات والمنتجات الأخرى التي يتعامل بها السوق. فهي ليست كما يرى ديفيد فريدمان ضرورية من أجل قيام مجتمعات إنسانية منظمة ومتسقة ومنتجة. ومن المؤكد أن فريدمان هذا يشارك أطروحات اليمين النيوليبرالي مع دفع أطروحاته إلى مداه الأقصى، أعني تلك الأطروحات الجديدة التي تنزع إلى تجريد الدولة من وظائفها الاجتماعية والاقتصادية والتربوية، وتعميم علاقات السوق على جميع أنواع الخدمات من قضاء وبريد وشرطة وأمن... إلخ[٥].

والقصد أننا عندما نتحدث عن الدولة ينبغي أن نبين عن أي نموذج نحن

---

(٤) تأكد وجود مجتمعات من دون دولة منذ كتابات الرحالة الأوائل إلى أمريكا، وكان الاعتقاد أن هذه المجتمعات تتمتع بتنظيم من نوع لا سياسي أو قبل سياسي، وفي كتابه **المجتمع ضد الدولة** عارَض بيير كلاستر فكرة ربط السياسة بالدولة، وبيّن أن السلطة السياسية لا تتخذ بالضرورة شكل السلطة الإكراهية للدولة.

(٥) ترجمة فرنسية *Vers une société sans État* ,ed. Belles lettres, 1992 Paris وعنوان الكتاب الأصلي *The Machinery of Freedom*.

نتحدث: عن الدولة المدنية، أم الدولة الإمبراطورية أم الدولة السلطنة أم الدولة الحديثة؟ التي نطلق عليها اسم الدولة الأمة نظراً إلى كونها توحّد في مفهومها بين السلطة العمومية والمجتمع السياسي بوصفه مكوّناً من أفراد مواطنين أحرار يشاركون فردياً في ممارسة السلطة وتكوين السياسة، ولا تكون الدولة التي تجمع فيما بينهم ذات سيادة أو سيدة إلا بمقدار ما هي تعبير عن سيادة كل واحد منهم.

ـ ٣ ـ

والحقيقة أن النموذج الحديث للدولة قد جَبَّ جميع ما قبله عملياً ونظرياً أيضاً؛ ولم يعد هناك في العالم كله من يدافع عن نظرية الدولة الإمبراطورية التي تحقق غايات الأرستقراطية الحاكمة وتلبّي مطالبها، ولا عن الدولة الدينية التي تحتكر الهيئة الدينية ـ كنيسةً كانت أم جماعة منظمة ـ حق السيادة فيها من دون الأمة أو الشعب، ولا عن الدولة السلطنة التي يفرض فيها القادة العسكريون غالباً أنفسهم على البلدان والمجتمعات بقوة السلاح والقهر، ولا عن الدولة القبلية التي تنتظم شؤون أعضائها بحسب الأعراف والتقاليد الموروثة.

عندما نتحدث عن الدولة اليوم فنحن نقصد في الواقع المجتمعات المنظمة في إطار دولة أو قوة مركزية تتحلّى بحد ما من السيادة واحتكار العنف، وتستند في وجودها وتجدّدها إلى إرادة أعضائها ومشاركتهم الفعلية، ولا تحظى بالاستقرار والسلام والديمومة إلا بفضل ما تتمتع به من شرعية قانونية وسياسية. ومن الواضح أن الدولة من حيث هي جهاز أو مؤسسات ليست هي العنصر المهم في الدولة الحديثة وإنما المهم هو الأمة؛ فهي لا توجد من دونها، فإذا انحلّت الأمة أو تفكّكت زالت الدولة من حيث هي مشروع لبناء أمة أو لضمان استمرارها، أي تنظيم لفعل السياسة المكوّن لها، وفقدت معنى وجودها وغاياتها كدولة الأمة، وتحوّلت إلى دولة أمة معلّقة كما تمثّل ذلك الدكتاتورية، أو إلى دولة سلطانية أو عصبوية قائمة بفعل القهر والسيطرة بالقوة، أو بالتفاهم مع البيئة الجيوسياسية أو بكليهما.

بماذا تفيدنا هذه المقاربة السريعة لمفهوم الدولة؟ إنها تساعدنا على

إعادة تصويب محور النقاش الدائر بيننا حول الدولة. وفي نظري لن نخرج من الطريق المسدود إلا بالانتقال من النقاش في الدولة الإسلامية أو الديمقراطية ـ بوصفها نماذج جاهزة تستدعي الولاء أو تأكيد الأسبقية ـ إلى النقاش في المجتمع السياسي الذي نريد إقامته. وعندما نتحدث عن مجتمع سياسي أو جماعة سياسية فنحن نقصد في الواقع نوعية العقد الذي ستقوم عليه الرابطة بين الأفراد والقيم التي توجههم والغايات التي تبرر اجتماعهم بل تسمح بتحقيق هذا الاجتماع واستمراره.

فالدولة الاسلامية مفهوم يمكن أن يستقيم إذا كانت الجماعة السياسية التي نريد تكوينها ونعتقد بصلاحها هي جماعة إسلامية يشكل الإخلاص لدينها وإيمانها ومطابقة سلوك كل فرد فيها مع المطالب الدينية غايتها الرئيسة. وفي هذه الحالة يكون السعي نحو الخلاص الأخروي هدفاً مسبقاً على غيره من الأهداف، ويصبح تأمين الدولة شروط تلبية الفرائض الدينية وتطبيق مبادئ الدين وظيفة السلطة العمومية الأساسية.

وبالمقابل يتغير الأمر إذا كانت الجماعة السياسية التي نريد تكوينها أو ندافع عن فكرة تكوينها جماعة سياسية من النوع الوطني/المواطني الذي يتيح تعاضد أفراد ينتمون إلى مذاهب وأديان مختلفة، يجمع بينهم البحث المشترك عن مصالح مشتركة، كالارتقاء بشروط حياتهم العقلية والبدنية، أي بنظام مجتمعاتهم ومنظوماتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتقنية والعلمية، ومن وراء ذلك بشروط اندماجهم في حضارة عصرهم والمشاركة الإيجابية والفعالة فيها، مع ترك شؤون العقيدة الدينية لضمير الأفراد المؤمنين، وتحويل الدين من قاعدة للعمل السياسي أو لعمل السلطة العمومية، إلى إطار للحياة الخاصة الحرة التي تنتظم شؤونها باختيار أعضائها وتفاهمهم من دون وصاية عليهم لكنيسة أو دولة.

وفي اعتقادي يشكل الخلط التلقائي وغير الواعي غالباً عند المفكرين الذين يطلقون على أنفسهم اسم الإسلاميين بين مفهوم الجماعة عموماً ومفهوم الجماعة السياسية يشكل السببَ الرئيس لسوء الفهم والتفاهم مع المفكرين الذين يسمون أنفسهم حداثيين أو عصرانيين. وهكذا لا يلحظ معظمهم أي تمييز بين أنماط الجماعات السياسية، تلك التي تقوم على

أساس رابطة الدين وتعطي مفهوم الأخ المؤمن، وتلك التي تقوم على رابطة السياسة وتعطي مفهوم المواطنية. والحال، ليس جميع الجماعات جماعات سياسية، وليست كلها مؤهلة لتوليد جماعة سياسية، وليست الجماعات السياسية الناجمة عنها متشابهة في معناها ومضمون سياساتها. والقصد أن نصاب السياسة ليس واحداً، وليست ماهية السياسي متطابقة في كل العصور والأقطار. نصاب السياسة في العصر الوسيط ليس هو نفسه في العصر الحديث، وهو ليس في العصر الوسيط بالمضمون ذاته في القطر الأثيني والقطر المصري أو العراقي. بمعنى آخر، لا تتأسس الدولة ـ محور السياسة وغايتها ـ على الأركان ذاتها في كل حقبة وكل مكان. فقد تقوم الدولة على الدين، كما يمكن أن تقوم على القومية، كما يمكن أن تقوم على القانون، وتكون دولة ديمقراطية قانونية. ونصاب السياسة، أي مشمولاتها من مجالات وطرائق ووسائل وغايات ليست واحدة في كل الحالات. وما نسميه دولة في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية ليس له علاقة بمفهوم الدولة الحديثة كما نعرفه في العصر الراهن، وإن كان يشكل نمطاً من أنماط الكيانات السياسية.

قد تكون الرابطة الدينية أساساً لرابطة سياسية، وقد تتطابق جماعة الدين مع جماعة الدولة، أو الجماعة السياسية، لكن هذا ليس شرطاً، ولا يمثّل الحالة السائدة في التاريخ. وهو في العصر الحديث أكثر ندرة من أي فترة سابقة. فلا توجد اليوم جماعة دينية متطابقة تماماً مع الجماعة السياسية، ولا يستثنى من ذلك الدول القائمة صراحة على الرابطة الدينية، مثل إسرائيل وباكستان. وبالعكس لا تقوم السياسة اليوم من حيث هي تحقيق لسلطة ودولة من خارج الرابطة السياسية، ذلك أن السلطة والدولة الحديثتين تستدعيان كشرط لهما تراجع أسبقية علاقات العصبية الطبيعية أو شبه الطبيعية لصالح نشوء علاقة مواطنية قائمة على وحدة القانون ومساواة المواطنين أمامه معاً.

وليست العلاقة بين الجماعة السياسية والدولة واحدة في كل الأنماط السياسية. فعلاقة الدولة بالجماعة الدينية في الحقبة الإسلامية ليست من النوع ذاته الذي يحكم علاقة الدولة الحديثة بالأمة. فالدولة في النمط الأول مضافة إلى الجماعة من خارجها، أو آلة قهر خاصة تسندها شرعية دينية

مستمدة من مطابقة تشريعاتها، فعلياً أو شكلياً، لأحكام الشريعة الدينية أو ما يُعتقد أنه كذلك. أما الدولة الحديثة في شكلها المكتمل الديمقراطي فهي دولة الجماعة ومنبثقة عنها، بل هي الجماعة ذاتها وقد تجسدت في شكل مؤسسي منظم، وهي تستمدّ شرعيتها من نفسها، أي من آلية التمثيل الديمقراطي نفسه المعبّر عنه في مجلس تشريعي منتخب.

في الحالة الأولى تكون الدولة سلطانية، خاضعة للعصبية التي تستبد بسلطتها وتسيطر عليها، وتخضع من خلالها المجتمع لنظام ثابت. وفي الحالة الثانية تكون دولة أمة، تعكس نشوء رابطة سياسية تجمع بين مواطنين، وتترجم إرادتهم في العيش المشترك، وترجع إليهم في كل ما يتعلق بمصالحهم العامة والخاصة، وتعمل من خلال مبادئ دستورية وقانونية واضحة ومضبوطة، من حيث أسلوب التشريع وضبط أصوله وقواعد عمله وتعديله.

وكما يتطلب تحديد مفهوم الجماعة التدقيق في الدلالات المختلفة لمصطلح الدولة السلطانية والديمقراطية، يتطلب تحديد مفهوم الدولة التدقيق في استخدام مصطلح الأمة. فالأمة بالمعنى الديني، وهنا الأمة الاسلامية، ليست هي نفسها المقصودة بالمعنى الوضعي، أي الأمة الحديثة المواطنية. فعندما نتحدث عن الأمة أو الجماعة السياسية اليوم فنحن لا نشير إلى الجماعة الدينية أو إلى الجماعة الدينية بوصفها جماعة سياسية، ولكن إلى رابطة سياسية مختلفة كلياً عن الرابطة الدينية، من دون أن تكون نقيضاً لها أو في صراع معها. وهذا التمييز مهم جداً في نقاشنا حول الأوضاع العربية الراهنة التي لا تتطابق الدول القائمة فيها مع الجماعة الدينية بأي شكل.

وعلى سبيل المثال، عندما نتحدث عن إجماع الأمة من منظور الفقه الإسلامي، ونعني به إجماع الأكثرية الإسلامية في هذا البلد أو ذاك، فنحن ننفي وجود الأمة بالمعنى السياسي، ونرد الرابطة السياسية الجديدة، ربما من دون أن ندري، إلى الرابطة الدينية، ونجعل من غير المسلمين حتماً مواطنين مختلفين أو مغايرين، يمكن أن نفكر بأفضل السبل لمعالجة مشكلتهم وضمان العدالة تجاههم، وحتى المساواة، إلا أننا ندمر معنى الأمة بالمعنى الحديث

الذي يعني الرابطة السياسية المستندة إلى وجود دولة وسلطة مركزية موحدة وقانون تتعامل مع المجتمع كأفراد لهم حقوق وعليهم واجبات، أي كأفراد متساوين أمام القانون، ولا تنظر في اعتقاداتهم سواء أكانت دينية أو غير دينية، ولا يهمّها إصلاح هذه الاعتقادات أو التدخل في شؤونها. هذا مفهوم آخر للأمة يشير إلى رابطة سياسية قانونية تجمع بين الأفراد بصرف النظر عن اعتقاداتهم، يختلف كلياً عن مفهوم الأمة بمعنى الجماعة الدينية التي تؤلف بين أفراد ينتمون إلى عقيدة واحدة هي محور ائتلافهم، وبالتالي وبالضرورة مرجعهم في كل ما يصدر عنهم ويؤسس لوجودهم، بما في ذلك الدولة التي ينضوون تحت جناحها.

- ٤ -

وربما كان من الأنسب لإزالة الالتباس استخدام مصطلح الرابطة السياسية التي تمر حتماً عبر الدولة، سواء أكانت قائمة فعلاً أو في مسار التكوين كما هو الحال لدى الحركات القومية الحديثة. فكما ذكرت ليست سياسية أو منتجة لنصاب سياسي وبالتالي لدولة أيُّ جماعة أو رابطة بين الأفراد. رابطة الدين والعقيدة والعصبية القبلية والعائلية ليست رابطة سياسية، وليست منتجة ـ تلقائياً ومهما توسعت دائرة نفوذها وانتشارها ـ لرابطة سياسية. وحتى تتحول كل منها أو بعضها إلى رابطة سياسية لا بد من أن تطرأ عليها أو تكون قد طرأت عليها تحولات عميقة، أي حصلت فيها طفرة، تنتقل بموجبها روح التكافل من إطار العصبية المرتبطة بمشاعر القرابة العضوية، العقدية أو الدموية، إلى إطار الوعي السياسي بمصير مشترك مرتبط بوجود الدولة، وبالوجود معاً داخل الدولة، وبالمسؤولية عنها. لذلك لا تنفصل الأمة بالمعنى السياسي الحديث عن وجود الدولة، ولا يمكن التفكير فيها خارجها. وحتى عندما يكون الوعي السياسي مرتبطاً بمشروع أمة تتجاوز حدود الكيانات السياسية القائمة، كما هو الحال بالنسبة إلى القومية العربية، فإن فكرة الأمة لا تستقيم من دون التفكير بدولة الوحدة، بل إن مبرّر وجود القومية العربية وهدفها هو تكوين الدولة الواحدة. فالأمة بالمعنى السياسي، أي كرابطة بين أفراد يوحّدهم الولاء للدولة القائمة والخضوع لقوانينها لا تنفصل عن الدولة بالمعنى الوضعي،

أي كنتاج إرادة الأفراد واختياراتهم، بما في ذلك بل في مقدمة ذلك المبادئ والقوانين التي تقوم عليها.

وعدم التمييز بين مفهوم الأمة بالمعنى الديني والمعنى السياسي هو الذي يمنع من إدراك أن الحديث عن أكثرية وأقلية دينيتين، حتى في إطار الدفاع عن مبدأ المساواة، لا معنى له في إطار المفهوم الوطني للدولة؛ إذ متى ما طبقت فكرة الأمة بالمعنى الحديث الذي يجعل منها التجسيد السياسي لإرادة أعضائها، بصرف النظر عن أصلهم ودينهم، تساوى أفرادها أمام القانون، وأصبحوا شركاء متساوين في مشروع أو شركة واحدة هي الدولة، ومنتمين إلى قانون هو ثمرة اختيارهم وإرادتهم الحرة، ولم تعد الاعتقادات الدينية مكاناً للتعريف داخل الدولة وعلى مستواها، حتى إن استمرت محدِّداً أساسياً على مستوى الحياة المدنية والأهلية. وتنتفي في هذه الحالة الحاجة إلى التذكير بالنسبة العددية لهذه الجماعة أو تلك إلى مجموع السكان، ولا يعود لهذه النسبة أيضاً أي قيمة في تحديد العلاقة بين الفرد المواطن والدولة.

فليس للمسلم أو لا ينبغي أن يكون له في منظور الدولة الديمقراطية القائمة على المساواة في المواطنية مزايا خاصة في علاقته بالدولة تترتب على انتمائه إلى جماعة تشكل أكثرية دينية، ولا للمسيحي واجبات مختلفة أو أكثر لأنه ينتمي إلى جماعة تمثّل أقلية دينية. بمعنى آخر ليس للحديث عن أقليات وأكثريات دينية أي معنى في ميدان العلاقة بين الدولة والمواطن الفرد، ولا بالتالي للكلام في المساواة بين الجماعات الدينية أو إنصاف جماعة ضد أخرى، بسبب حجمها أو موقعها، اللَّهُمَّ إلا على سبيل احترام خصوصية بعض الجماعات الثقافية.

ـ ٥ ـ

يعتقد بعض المفكرين الإسلاميين ومنهم طارق البشري[٦] أن إسلامية الدولة لا تلغي المساواة بين المواطنين، ولكنها تؤكد فقط مرجعية الدولة، فهو يكتب مثلاً في نهاية بحثه: «والحال أن الدستور عندما يؤكد إسلامية

(٦) ورقة المستشار طارق البشري، «الجماعة السياسة والمواطنة من منظور إسلامي». ندوة القومية والدين، الإسكندرية، ١١ ـ ١٢ ديسمبر ٢٠٠٧.

الدولة فهو يؤكّد أيضاً حقوق المساواة بين المواطنين جميعاً، ويؤكد الحقوق المتساوية المستقاة من مبدأ المواطنة، وهو بهذا الجمع بين النصّ على إسلامية الدولة وأن مرجعيتها هي مبادئ التشريع الإسلامي، والنصّ على المساواة بين المواطنين، إنما يكون قد اعتمد من وجهات النظر الإسلامية ما يؤكد المساواة بين المواطنين، ويكون قد أقرّ بأن المساواة بين المواطنين هي مما يعتمده من المبادئ المستندة إلى الفقه الإسلامي. والمعروف في أصول الفقه الإسلامي أن لولي الأمر ـ إماماً كان أو قاضياً ـ أن يرجح من الآراء التي يسعها الفقه الإسلامي ما يرى ترجيحه، فيصير هذا الرأي هو ما يكتسب الشرعية في الحالة العينية التي رجح فيها، وذلك كله ما دامت وجوه النظر الفقهي تسع هذا النظر».

ربما كان المقصود أن دين الإسلام هو دين المساواة بين البشر، والدولة التي تعلنه مرجعاً لها لا يمكن إلا أن تكون دولة مساواة بين المواطنين بصرف النظر عن اعتقاداتهم الدينية. لكن في هذه الحالة مَن الذي يحدد مبادئ التشريع الإسلامي ويسهر على تفسيرها؟ وما الذي يضمن أن لا يزوغ الفقيه الذي سيتولى تلك المهمة، إماماً كان أو قاضياً، عن الحق ما دام لا يخضع لمرجعية أخرى سوى مرجعية النص الذي يملك وحده أو يعتقد أنه يملك مفتاحه؟ وكيف يمكن أن تستقيم المساواة بين المواطنين»، مسلمين ومسيحيين ولا متدينين، إذا كانت الدولة وقوانينها مستمدة من شريعة أو ما يعتقد أنه شريعة فئة واحدة منها؟ لعل المستشار يرى في المساواة نوعاً من التوزيع العادل أو الاحترام المتبادل للحقوق، وهنا حقوق الأقليات الدينية بشكل خاص، لكن ما هو الموقف من حقّ المواطنين من غير المسلمين في المساهمة في صوغ قوانين البلاد وتشريعها؟

من الواضح أن طارق البشري لا يأخذ تماماً بالنظرية الفقهية التقليدية التي تقر بمشاركة غير المسلمين في قضايا التنفيذ والتفويض مع الاحتفاظ بقضايا التشريع أو بكل منصب يتضمّن التشريع حكراً على المسلمين، لكن الأسلوب الذي يختاره لتجاوزها وإن نجح في الالتفاف على الاعتراضات القديمة إلا أنه يعجز عن تلبية حاجات بناء منطق مواطني جديد، فهو يبيح ولاية المرأة وولاية غير المسلم في المناصب التشريعية، انطلاقاً من التأكيد

أن الشخص لم يعد هو صاحب القرار في الدولة الحديثة وإنما هو يعمل ضمن مؤسسة تضبط عمله وتتحكم هي نفسها بقراره، وبالتالي فلا حرج في أن يتولى المسؤولية العليا في هذه المؤسسات غير مسلم.

لكن هذا التخريج الفقهي الجميل لا يستقيم في الواقع إلا إذا كانت هناك ضمانة في أن تبقى المؤسسات خاضعة للإسلام أو محكومة بمنطق الشريعة الإسلامية. وهذا هو هدف تأكيد المرجعية الإسلامية للدولة، وفي ما وراء ذلك، فإن العداء غير المفهوم في نظري لمفهوم علمنة الدولة، أو إخضاعها لإرادة مواطنيها من دون فرض التزام ديني أو عقائدي عليها. وهذا يشبه ما كان عليه الأمر في النظم الشيوعية أو القومية المرتبطة بثوابت تحدّ من سيادة الشعب وتؤطر قراراته ضمن صيغة لا تفيد إلا من يضعون أنفسهم في موقع الوصاية على الدولة والشعب، أعني حماية العقيدة ونقائها.

يبدو لي أن هناك مشكلة عدم إمكانية حسم مسألة المرجعية الإسلامية ـ أي علاقة المسلمين بالدولة، والعرب منهم بشكل خاص ـ من دون الإجابة عنها. وهذه المشكلة تنبع من الشعور السائد عندنا نحن المسلمين بأن كوننا أكثرية من السكان يرتب لنا حقوقاً على الدولة، أو يعطينا الحق في حيازة حصة أكبر منها، وبشكل خاص في ما يتعلق بالمرجعية والتشريع، كما لو كانت هناك حقوق إضافية للأغلبية الدينية تمكنها من المطالبة بجعل دينها مرجعية للدولة، وهو ما يؤدي حقيقة إلى قطع الطريق تماماً على بناء مفهوم الدولة والجماعة السياسية.

والحال أن الأغلبية الوحيدة المعترف بها رسمياً في الدولة الحديثة هي الأغلبية السياسية، وعلى الأغلبية الدينية أن تعبّر عن نفسها عبر الأغلبية السياسية لا أن تفرض نفسها عليها من خارجها، هذه هي قاعدة العمل في الدولة الديمقراطية، ولكل دولة قاعدة عمل. ولا يمكن وضع قاعدة الأغلبية الدينية والأغلبية السياسية معاً، فهذا يخلق تناقضاً لا يمكن تجاوزه، وهو ما نعيشه اليوم ويحرمنا من التقدم. علينا أن نقر بقاعدة الأغلبية السياسية التي لا تعني أبداً نفي الأغلبية الدينية، وإنما تمييز إطار التعبير عن كل منهما: السياسية في الدولة وفي كل ما يتعلق بالعلاقة معها، والدينية في المجتمع

وكل ما يتعلق بالهداية الروحية والتربية البشرية والصراع على حقل الثقافة وتكوين الوعي وتسويد القيم الاجتماعية. فميدان الدين هو الجدال، أي الوعي والعقل والروح، لأن الدين يخاطب الإنسان والعقل، وميدان السياسة هو الأصول الإجرائية والقانونية التي يقوم عليها النظام العام، والتي ترمي إلى تنظيم أمور الهيئة الاجتماعية الاعتبارية، والسهر على شؤونها، والعناية باستقرارها وتقدمها وازدهارها.

لا يمكن للمسلمين أن يطالبوا بحقوق إضافية أو بمزايا خاصة للأغلبية الدينية في إطار علاقتهم بالدولة إذا كانوا يريديون بالفعل دولة ديمقراطية قائمة على علاقة بين مواطنين أحرار، ومكونة لحريتهم ومساواتهم أو لمواطنتهم معاً. وليس من المنطق أيضاً أن يسعوا إلى ذلك بينما هم أغلبية تتمتع بحكم الواقع بمزايا الأغلبية، وتفرض حتماً ومن دون اختيار ثقافتها ورموزها وأذواقها على المجتمع ككل. من يحتاج إلى اتخاذ احتياطات وربما المطالبة بمزايا خاصة أو باستثناءات هي الأقلية الدينية أو القومية. ولا يمكن لمطالبة الأغلبية بمزايا فوق ما يقدمه لها وزنها العددي النسبي منها، إلا أن يفسر على أنه محاولة لقطع الطريق على مطالبة الأقليات بحقوقها المتساوية، أي على نشوء مواطنية متساوية وحرة بالفعل، بعيدة عن أي إكراه. وفي إطار نظام سياسي يعتمد قاعدة الأغلبية السياسية ويأخذ بالديمقراطية والمساواة بين أبناء الدولة جميعاً تعمل هذه النزعة بعكس المطلوب، أقصد أن من المفروض أن تقدم الأغلبية الدينية أو القومية التي لا خطر على هيمنتها الثقافية هي نفسها ضمانات تطمئن الأقلية الدينية أو القومية وليس العكس.

متى ما نظرنا إلى الأمة بالمعنى السياسي وصرفنا النظر عن التميزات الدينية والإثنية لم يعد هناك معنى للحديث عن مرجعية إسلامية؛ فالإسلام مرجعية الجماعة المسلمة والمسلمين بصرف النظر عن صفتهم كمواطنين وعن الدولة التي هم مواطنون فيها، أو بالإضافة إلى مواطنيتهم التي ينبغي أن لا يزيدها الانتماء إلى دين ما ولا ينقص منها الانتماء إلى دين آخر قوة أو قيمة. لكن مرجعية الدولة لا يمكن أن تكون سوى الشعب، أي مجموع الأفراد المنضوين تحت لواء الدولة، والمسؤولين عن تسييرها والمشاركة في صوغ تشريعاتها وتطبيق قوانينها. وهذا هو معنى العبارة:

الشعب مصدر السلطات، وإليه يكون الرجوع حتماً عبر الانتخابات والاستفتاءات، كلما تعرض المجتمع لأزمة أو حصل اختلاف في تفسير القوانين والنصوص.

والحديث عن مرجعية إسلامية مسبقة تحدِّد سقف الحرية والعدالة والمساواة في الدولة يعني وضع شرعية أخرى إلى جانب الشرعية الديمقراطية المتمثلة في إرادة الناخبين وقبولهم، وهي الشرعية الدينية التي لا يمكن أن تتحقق من دون وصاية فقهية تحدّد ـ كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم على سبيل المثال ـ تطابق قوانين البلاد المشترعة في المجلس النيابي مع أحكام الفقيه الولي أو الوصي، أي مع إرادة المرشد العام للثورة أو للدولة.

وبعكس ما يعتقد أصحاب نظرية مرجعية الدولة الإسلامية، لا تكمن المشكلة الرئيسة في هذه النظرية في تحويلها غير المسلمين إلى مواطنين من الدرجة الثانية، أو في ما يمكن أن تسببه من انتقاص في حقوقهم وتمثيل مصالحهم، وإنما أخطر من ذلك في قطع الطريق على نشوء علاقة مواطنة فعلية، وإجبار المسلمين على التصرف باعتبار كل فرد منهم عضواً في طائفة دينية قبل أن يكون مواطناً حراً وعضواً في دولة، أي حرمان المسلمين أنفسهم من صفة المواطنين وتحويل الدولة إلى زعامة قبلية، فما يميّز الطائفة عن الجماعة الدينية هو بالضبط قيامها على مبدأ العصبية الذي لخصه القدماء في عبارة قوية: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، أي إلى ما يشبه القبيلة التي تتصرف بدافع التضامن العصبي ضدّ قبائل أخرى، فيصبح مصير المسلم وتفكيره مرتبطيْن بمنطق الدفاع عن العصبية القبلية التي تمثلها جماعة لم يعد فيها أحد يحتكم إلى العقل ولا يستند في سلوكه إلى مبادئ الإيمان وقيم الدين الأخلاقية والإنسانية، وإنما إلى مصلحة الطائفة ومكانتها وموقعها في الدولة.

إن مشكلتها كامنة في تجريد المسلم نفسه من حقوقه في أن يكون فرداً حراً مستقلاً مجتهداً في الدين وفي السياسة معاً، من دون كنيسة وكهنوت، ومن دون زعامة دينية طائفية مفترضة، وبالتالي في مصادرة

إرادة المسلمين كأفراد من أجل تكوين زعامة عصبية تحكم باسمهم في إطار الصراع على الموارد وتوزيع الحصص في دولة فُرِّغَتْ من مضمونها، وأصبحت ضحية تفاهم زعماء الطوائف ونزاعاتهم الأبدية، على مثال ما هو قائم في لبنان وما يراد له أن يقوم بالقوة والعنف في العراق.

من هنا لا ينبع الاعتراض على فكرة مرجعية الدولة الاسلامية من اعتراض على قيم الدين نفسه، ولا على مكانته الاجتماعية أو هيمنته الثقافية والفكرية، ولا على حق الأكثرية المسلمة في تسويد قيمها وأسلوب حياتها حيث هي الأغلبية، وإنما من الاعتقاد بأن استقلال الدولة عن جميع الزعامات والقيادات الدينية والفلسفية، وارتفاعها عن التدخل في الشؤون الإيمانية والاعتقادية، في أي صورة جاءت، باستثناء تمكين أصحاب الأديان والمذاهب الفكرية من ممارسة عباداتهم واعتقاداتهم بحرية، وتوفير وسائل هذه الممارسة المادية والمعنوية هو شرط نشوء رابطة جديدة بين أعضاء المجتمع المكون من مذاهب وأديان واعتقادات مختلفة ومتعددة ومتباينة حتى داخل الدين الواحد، هي رابطة الوطنية التي تجمع الأفراد عبر الطوائف والمذاهب جميعاً، وتؤلّف منهم شعباً واحداً. ووسيلة هذا الجمع وذاك التأليف هي بالضبط تكوين المواطنية التي تعبّر عن ضمان مكانة واحدة للأفراد كافة، مرتبطة هي نفسها بإقرارهم لبعضهم البعض بحقوق واحدة، يترتب عليها مسؤوليات واحدة وواجبات متساوية أيضاً. وفي هذه المساواة في الحقوق والواجبات على مستوى العلاقة بالدولة والسياسة يعاد بناء الفرد كمواطن، ويتم تجاوز تمايزه على مستوى المجتمع المدني كمؤمن أو صاحب اعتقاد مختلف وعضو في جماعة أهلية متميزة. ومن دون بناء هذه الرابطة الموحدة من خلال مفهوم المساواة في الحقوق والواجبات لا يمكن الخروج من نزاعات المجتمع الأهلي واختلافاته وتمايزه، ولا بناء دولة أمة ومواطنية.

بديل ذلك سيكون بالضرورة إما الفوضى والنزاع الدائم بين طوائف وقبائل لا رابط بينها، لأنها لم ترتفع إلى مستوى المبدأ السياسي، أو حكم الطائفية أو القبلية أو المافيا النابع من نجاح إحدى الجماعات الأهلية

الخاصة في اختطاف الدولة، التي نشأت في السياق التاريخي الخاص لحركة الاستعمار ونزع الاستعمار، والسيطرة عليها واستخدامها كأداة وآلة لإخضاع الطوائف والقبائل والجماعات الأهلية المتفرقة الأخرى، وفرض الإذعان عليها، واستعبادها لتحقيق مصالح خاصة أو مآرب وأمجاد شخصية لزعاماتها.

ـ ٦ ـ

مهما أجرينا من تعديل على الصيغة الأساسية لأيديولوجية الدولة الإسلاموية، لن يكون من الممكن تحويل الإسلام، وهو رابطة دينية واعتقادية أصلاً، إلى أساس لرابطة سياسية تجمع بين المسلم والمسيحي والبوذي والمؤمن والأقل إيماناً وغير المؤمن، كما أنه ليس من وظائف الدولة أن تفتش في قرارة كل فرد لتعرف مدى إيمانه وعدم إيمانه، بل أكثر من ذلك، ليس من الممكن في نظري ـ مع التمسك بفكرة المرجعية الإسلامية للدولة والدعوة لها مهما خففنا من مطالب هذه الدعوة ومن مغالاة أصحابها أو بعض أصحابها ـ حتى إعادة بناء الرابطة الإسلامية المفككة، أي إحياء الجماعة الدينية، ولا تجاوز التمايزات والاختلافات المتفاقمة بين أبنائها بسبب تباعد مصالحهم الاجتماعية وتباين انتماءاتهم السياسية وتعدّد ولاءاتهم الفكرية وتطلعاتهم الفردية والجمعية. ولن تكون نتيجة هذه المحاولات والمساعي النبيلة سوى إضاعة فرصة بناء الرابطة السياسية ودولة المواطنة من جهة، وإضعاف قدرة المسلمين على مواجهة مخاطر الانقسام والاختلاف الديني والمذهبي وما يقود إليه من توسيع دائرة الفتنة والاقتتال في ما بينهم من جهة ثانية، كما هو قائم اليوم في أكثر من قطر من أقطارنا.

لا يعني التمييز الذهني بين الانتماء إلى جماعة دينية والولاء لدولة القانون الديمقراطية انتقاصاً من مكانة الإيمان لصالح السياسة، ولا يمكن لمثل هذا الشعور أن ينشأ إلا عند أناس دخل في أذهانهم تقديس السلطة والاستلاب للدولة بسبب ما تتمتع به من قوة قهر وإكراه، وربما الحلم بتملك مثل هذه القوة هو الذي يدفع إلى التمسك بمفاهيم غير عملية وغير إنسانية

أحياناً، كما لا يعني هذا التمييز المطلوب لبناء جماعة سياسية مستقرة وحية، يتعايش فيها جميع أبنائها بصرف النظر عن اعتقاداتهم الدينية وغير الدينية، عدم إمكانية الجمع بين مطالب الدنيا ومطالب الحياة الآخرة أو التضحية بإحداها لصالح الأخرى، فلا أحد يمنع المؤمن مهما كانت ديانته أو درجة تدينه من التصرف بحسب الأخلاقيات والمعايير التي يمليها عليه إيمانه، ولا حتى أن يمتنع المؤمن عن الأخذ بمطالب الدنيا، فهذا أيضاً حقه، لكنه يعني أن هناك مطالب عامة ينبغي أن يعترف فيها بحق المشاركة لجميع الأفراد داخل الدولة في تقريرها ـ بصرف النظر عن ديانتهم ودرجة إيمانهم، ولا تستقيم من دون هذه المشاركة ـ تتعلق بالإنسان كإنسان، وفي مقدّمها حفظ الكرامة والحرية والمحافظة على السلامة العقلية والبدنية، ومصالح مشتركة، استراتيجية واقتصادية واجتماعية وقانونية وعلمية، كالحفاظ على حرية البلاد واستقلالها، وتنمية الموارد المادية واللامادية، وتحسين شروط حياة السكان، وحل النزاعات بين الأفراد بحسب قانون مرعي.

وهذا يعني أن المطلوب ليس الفصل بين الدين والسياسة كما يشاع خطأ وإنما الوعي بالفرق بين مهام الانتماء لجماعة دينية وواجبات العمل في إطار الجماعة السياسية، أي التمييز في علاقات الأفراد في ما بينهم، بين ولاءاتهم الدينية أو الفلسفية وانتمائهم الوطني، وعدم الخلط بين ما يجمع المؤمن بأخيه المؤمن من الدين نفسه، وما يجمع المواطن بشريكه المواطن في البلد والدولة نفسهما، بصرف النظر عن الدين وخارج إطار الدين. وهذا يعني أن تتسع ذهنية الفرد إلى أن يكون في الوقت نفسه أخاً في جماعة دينية ومواطناً في دولة مدنية تحكمها قوانين مصوغة ومصوت عليها من قبل جميع أعضاء الجماعة أو الرابطة السياسية.

ولا أعتقد أن هذا من المستحيلات مهما كان إيمان المرء بدينه عميقاً، فلا يمنع المؤمن في أي بلد اليوم من بلدان العالم في المشاركة في رابطة رياضية أو في نقابة تضم أفراداً من أديان مختلفة. والأصل في نجاح هذا النوع من الروابط في جمع أبناء الديانات المختلفة هو التمييز المسبق في ذهن كل فرد بين غايات العمل الروابطي وغايات الانتماء إلى الجماعة

الدينية. فالعضو في رابطة طبية يعرف أن غاية الرابطة ليس نشر عقائد معينة يمكن أن تصطدم بعقيدته الخاصة، ولكن تحسين شروط ممارسة مهنة الطب والارتقاء بحالة أعضائها جميعاً بصرف النظر عن مذاهبهم وأفكارهم. وهكذا ينبغي النظر أيضاً إلى الرابطة السياسية التي هي الدولة وأمة المواطنين المتساوين. فالدولة ليست هي المجال الوحيد لتحقيق الذات، ولا يختصر الانتماء إليها كل انتماء، ولا تجُبّ الواجبات المرتبطة بعضويتها كل الواجبات، ولا يقدّم النفوذ إليها ولا السيطرة عليها كل ما يحتاج إليه الفرد لتأمين حياة مرضية وسعيدة في آن.

لا يمكن الخروج من النزاع الراهن حول الدولة إلا بتخفيض قيمة رهانها، وخلق رهانات أخرى إلى جانبها، وهذا هو ما ترمي إليه النظم الديمقراطية؛ فعضوية الجماعة الدينية، والرابطة المدنية، والحزب السياسي، والأسرة وغيرها، قد تقدم من الرضى عن النفس أكثر مما يقدمه النفوذ إلى السلطة أو المشاركة فيها، لذلك كان تجاوز الاستلاب للدولة أو الحد منه يمر بعلمنة الدولة، أي بنزع الطابع المقدس أو شبه المقدس عنها، أي أيضاً عن وظيفتها، بحيث لا يبقى هناك مجال عند أي فرد للربط بين الوصول إليها وتحقيق الإيمان، أي بين العضوية في الدولة والعضوية في الجماعة الدينية، وبالتالي بين الولاء لها والولاء لله.

الدولة هي آلية لتنظيم الشؤون الاجتماعية المشتركة، التي يمكن أن تتسع أو تتقلص بحسب مشيئة الأفراد أنفسهم، لا أكثر ولا أقل. ولا تخدم المطابقة بين مهام الدولة والمهام الدينية لا الدولة ولا الدين، ولكنها تهدّد بتفريغهما كليهما من مضمونهما وتخليد النزاعات والصراعات الأيديولوجية والسياسية، ليس بين جماعات الأديان المختلفة كما يعتقد كثيرون وإنما بين جماعات الرأي والتأويل والتفسير المختلف داخل الديانة الواحدة ذاتها.
لهذا قلت: إن الخروج من دائرة النقاش العقيم يستدعي التقدم في تحديد غايات رابطتنا السياسية أو اجتماعنا السياسي - وهو غير الاجتماع الديني - وبالتالي تحديد مهام الدولة الرئيسة التي نريد أن نبنيها على أنقاض دولة القهر والعسف والفساد التي نعيش اليوم في ظلها، والتي كثيراً ما استخدمت المظاهر والرموز والفتاوى الدينية ولا تزال من أجل خداع الرأي العام

وجعله يتغاضى عن إساءاتها أو ينحرف بنظره عنها. وهي لم تعد اليوم الإطار الذي يضمن لنا الوحدة والسلامة والاستقلال والسيادة وإنما تحوّلت إلى المصدر الأول لتوليد النزاعات ونشر الفوضى وإنتاج العنف والخراب. وما لم ننجح في إخضاعها والسيطرة عليها وأنسنتها، سوف تبقى ذلك الوحش الأشد بأساً بين الوحوش الكاسرة التي لا تمل من افتراس مواردنا وحقوقنا وحرياتنا وحيواتنا.

(٢)
حول شخصنة الدولة.. متون على هامش الاستبداد

المستشار طارق البشري
مفكر ومؤرخ

من معالم الاستبداد أن تنتقل الدولة من كونها تعبيراً عن جماعة وأداة للحكم بين الناس إلى التمركز حول شخص الحاكم، والتعبير عن مصالح نخبة ضيقة من بطانته، دونما اعتبار للناس ومصالح المواطنين، فلا يبقى ثمة وجود لقوى سياسية اجتماعية تتجاوز إرادة الدولة وهيمنتها.

وتعني شخصنة الدولة أن النظام السياسي والاقتصادي والبيروقراطي بمؤسساته يتحول من نظام قانوني يناط به الفصل بين الناس بالعدل وإدارة دولاب الحكم، إلى الاندماج في المؤسسات القائمة على التنفيذ المحض لإرادة الحاكم المستبد، وخاضعة للإرادة الشخصية المتوحدة المتسيدة على قمة هرم الدولة. وتسود في هذا النظام التفسيرات والاجتهادات التي تدعم الوضع القائم، وتفرغ الدلالات القانونية المرتبطة بعمومية القاعدة القانونية وتجريدها، فتفرغ القانون من هذا المحتوى الموضوعي ليصير ذا مؤدى شخصي ومشخصن لصالح أفراد وأناس بعينهم ذوي علاقات شخصية برأس الدولة ومن يحيطون به.

وعندما ينظر الباحث في خريطة الأنشطة الأهلية أو المؤسسات الشعبية والتكوينات المدنية، ومدى إمكان قيامها قياماً ذاتياً وشعبياً وأهلياً حقيقياً، تأسيساً وتمويلاً وإدارة ومبادرة من دون هيمنة عليها من الدولة، ويدرس مدى وإمكانات حركتها حركة ذاتية فعالة حرة ومؤثرة في المجتمع من دون قمع لها من جانب الدولة، عندما نتحدث في أمور كهذه يتعين ألا نستفتي المبادئ

القانونية المجردة، ولا أن نكتفي بالنظر في القوانين الحاضرة في نصوصها العامة، إنما يتعين علينا أن ننظر إلى المفاد والمؤدّى الواقعي الذي صارت مؤسسات الدولة تتبعه في تطبيق هذه المبادئ والنظم والقوانين، ونستدعي سوابق العمل الفعلي القائم وما آل إليه تطبيق وتوظيف القانون، وفق توازنات القوة السياسية والهيمنة الشخصية على مقدّرات الأمة، وبهذه النظرة ننتهي إلى أنه ليس مسموحاً بوجود مشروع خارج إرادة الدولة المشخصنة، ولا تُقبل حركة ذاتية لأي من التكوينات الأهلية، أو تُعطى أية مشروعية إذا كانت بعيدة عن هذا الفلك المركزي، أو معارضة لمشيئة الدولة المشخصنة. وينتج من ذلك ببساطة أن أي جهد يبذل لإيجاد تكوين أهلي ذي إرادة ذاتية فاعلة، وأن أي تحريك ذاتي شعبي سيقف بأصحابه في دائرة العمل غير المشروع من وجهة نظر الدولة المشخصنة، وأن أي سعي في هذا الشأن يكون سعياً في مجال العصيان، أي هو سعي يُرى متجاوزاً الضوابط والحدود التي تجمّدت عندها إرادة الدول المشخصنة.

وذلك سواء كان هذا السعي يجري في إطار الأعمال الأهلية أم أنه يجري في إطار الدولة ذاتها، ومن داخل مؤسساتها وبواسطة عمالها والقائمين على هيئاتها في غير مستويات القمة العليا. وهنا يقف المجتمع شاء أم أبى على مشارف «العصيان» أو على أعتابه، ولكن يتعين أن يتم فهم الأمور على وجهها الصحيح؛ ليكون للكلمات دلالاتها الصحيحة، ويتعين أن نعرف من هو في الحقيقة الذي يقف في مجال العصيان: هل هم من تحولت الدولة على أيديهم إلى أن تكون شأناً خاصاً لهم ولذويهم أم من يريدون ويسعون إلى أن يردوا الدولة إلى صائب معناها وإلى وظائفها الحقيقية بأن تعود الدولة ممثلة للجماعة الوطنية، ترعى الشأن العام للمواطن والشعب؟!. وتحرير مفهوم العصيان وتدقيقه بالقياس لمفهوم الشرعية يعني أن لفظ العصيان يدل على أنه لم تعد ثمة شرعية واحدة تجمع بين الوجود الأهلي بتكويناته وبإرادته الذاتية وبفاعليته الحركية، وبين الإطار الذي تتواجد فيه وتعمل الدولة المتشخصنة في أفراد جد معدودين يقفون على قمة الدولة، وعما قليل إن شاء الله سيظهر أنه لم يعد ثمة نطاق شرعي واحد يجمع بين تلك القمة العليا الممسكة بزمام الدولة وبين الدولة ذاتها بهيئاتها وتشكيلاتها وعمالها واسعي الانتشار في أجهزتها العسكرية والمدنية والمتنوعة، وأن من

